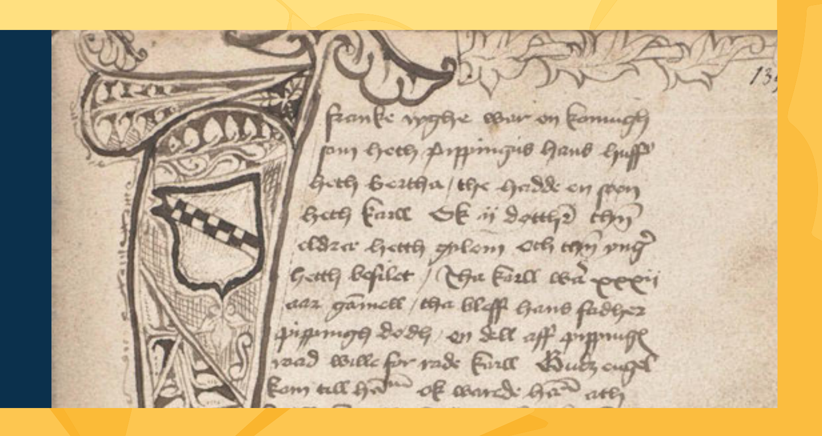
Elena Brandenburg

# Karl der Große im Norden

## Rezeption französischer Heldenepik in den altostnordischen Handschriften



**BEITRÄGE ZUR NORDISCHEN PHILOLOGIE**



# Beiträge zur Nordischen Philologie



Band 65 · 2019

Elena Brandenburg

# Karl der Große im Norden

Rezeption französischer Heldenepik in den altostnordischen Handschriften



Umschlagabbildung: Cod. Holm. Vu 82, S. 139, Stockholm, Kungliga Biblioteket
(Reproduktion: Kungliga Biblioteket).

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.dnb.de abrufbar.

Dr. Elena Brandenburg
Universität zu Köln
Philosophische Fakultät
Institut für Skandinavistik/Fennistik
Albertus-Magnus-Platz
50923 Köln

https://orcid.org/ 0000-0001-7088-4807

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung für Geisteswissenschaften in Ingelheim am Rhein.



Internet: www.narr.de
eMail: info@narr.de

CPI books GmbH, Leck

ISSN 1661-2086
ISBN 978-3-7720-8680-9 (Print)
ISBN 978-3-7720-5680-2 (ePDF)
ISBN 978-3-7720-0468-1 (ePub)



# Inhaltsverzeichnis

 DOI 10.2357/9783772056802

# Dank

Das vorliegende Buch ist die leicht überarbeitete Version meiner Dissertation, die im März 2018 an der Philosophischen Fakultät der Universität zu Köln eingereicht wurde. An dieser Stelle möchte ich mich bei meinem Doktorvater Prof. Dr. Stephan Michael Schröder (Institut für Skandinavistik/ Fennistik, Universität zu Köln), mit dessen engagierter Betreuung dieses Promotionsprojekt vollendet werden konnte, ganz herzlich bedanken. In jeder Phase des Projektes konnte ich mir seiner Unterstützung sowie konstruktiver Kritik sicher sein. Für die jahrelange Förderung, seine verständnisvolle und zuversichtliche Art im Umgang mit den Widrigkeiten des Promovierens und nicht zuletzt die vielen Gespräche, auch über das Dissertationsthema hinaus, bin ich zutiefst dankbar.

Auch meinem Zweitbetreuer Prof. Dr. Massimiliano Bampi (Università Ca'Foscari, Venezia), der die Betreuung der Arbeit über die europäischen Grenzen hinweg enthusiastisch übernahm, bin ich zu Dank verpflichtet. Dass eine in Köln verfasste Arbeit über die französische Heldendichtung in den altostnordischen Handschriften von Venedig aus mitbetreut wird, offenbart die produktivste Form der in dieser Arbeit häufig thematisierten *Ent-grenzung.*

Mein Interesse am Altostnordischen verdanke ich in erster Linie Dr. Regina Jucknies. Für die jahrelange Unterstützung, die rege Anteilnahme am Projekt und die akribische Lektüre der Dissertation möchte ich ihr an dieser Stelle meinen herzlichsten Dank aussprechen. Daran anschließend gilt mein Dank Anja Blode für die Hilfe bei der Übersetzung der zuweilen opaken altostnordischen Texte. Auch bei Prof. Dr. Marja Järventausta sowie allen MitarbeiterInnen des Instituts für Skandinavistik/ Fennistik möchte ich mich für den Rückhalt, stets offene Türen und die herzliche Atmosphäre am Institut bedanken.

Bei der Redaktion der Schriftenreihe *Beiträge zur Nordischen Philologie*, insbesondere Prof. em. Dr. Jürg Glauser, Prof. Dr. Lena Rohrbach und Dr. Anna Katharina Richter, möchte ich mich für die Aufnahme der Dissertation in ihre Reihe sowie die Hilfe bei der Überarbeitung bedanken. Für die professionelle und äußerst konstruktive Betreuung bei allen Fragen rund um die Publikation danke ich Herrn Tillmann Bub vom Narr Francke Attempto Verlag.

Ohne die finanzielle Förderung im Rahmen eines Promotionsstipendiums wäre diese Arbeit nicht zustande gekommen. Dafür spreche ich dem evangelischen Studienwerk Villigst e. V. meinen größten Dank aus. Die inspirierenden Begegnungen mit Menschen in Villigst, allen voran mit Dr. Julia Schmeer und Dr. Ingo Rekatzky, waren und sind von unschätzbarem Wert für mich.

Der Geschwister Ingelheim Boehringer-Stiftung für Geisteswissenschafen danke ich für die finanzielle Unterstützung bei der Pubikation der Dissertation.

Nicht zuletzt gilt mein Dank jenen Menschen, die mich jahrelang freundschaftlich unterstützt haben: Katharina Müller, Karolin Pohle, Dörthe Horstschäfer und Alina Wehrmeister haben mir in so manchen Stunden Aufmunterung, Trost, gute Ratschläge und Kaffee gespendet. Tusen takk!

Der größte Dank gebührt aber meiner Familie: Meiner Mutter und meinen Schwiegereltern für die liebevolle Betreuung unserer Kinder. Schließlich möchte ich Frédéric danken, ohne

DOI 10.2357/9783772056802

dessen unerschütterlichen Glauben die Dissertation in dieser Form nie zustande gekommen wäre. Ihm und unseren Söhnen Emil und Nikita ist diese Arbeit gewidmet – *merci* für alles, wofür es keine Worte gibt.

 DOI 10.2357/9783772056802

## 1. Einleitung

„Før skall ieg hugge swa stor*e* hug […] ath th*et* skall spøryes i mede*n* w*er*den stor“[1] – solange die Welt steht, soll die Kunde von den großen Kämpfen Rolands und anderer Kämpen unter der Anführung des fränkischen Kaisers Karl des Großen bekannt sein, so das Diktum der französischen Heldenepik auch in der dänischen Überlieferung. Als historische Gestalt ist Karl der Große wie kein anderer Herrscher bis heute im kulturellen Gedächtnis Europas präsent. Diese Tatsache ist nicht nur auf die kulturellen und religiösen Impulse während seiner Regierungszeit sowie auf seine politischen und militärischen Erfolge zurückzuführen. Es sind vor allem die schriftlichen Quellen in verschiedenen europäischen Volkssprachen, die das Bild von Karl dem Großen und seinen Taten prägten.[2] Dass die literarischen Helden wie Roland, Oliver, Ogier und Erzbischof Turpin die nördliche Hemisphäre betraten, ist ebenfalls in der volkssprachigen Vermittlung der Stoffe und Motive der französischen Heldenepik, der sog. *chansons de geste*, begründet. Nicht nur im frankophonen Kulturraum und den benachbarten Regionen wie den deutschen Staaten und den Niederlanden wurden die *chansons* rezipiert: Auch die europäischen Peripherien, das heutige Wales und der gesamte skandinavische Raum, weisen mittelalterliche Adaptionen der *chansons de geste* vor.[3]

Die vorliegende Abhandlung konzentriert sich auf die ostnordischen, d. h. schwedischen und dänischen mittelalterlichen Adaptionen der Karlsdichtung, den schwedischen Text *Karl Magnus* sowie die dänische *Karl Magnus Krønike,* und untersucht das vielschichtige Phänomen des Gattungstransfers der *chansons de geste* in den zeitlich und geographisch entfernten ostnordischen Sprach- und Literaturraum. Als Übersetzungen und Bearbeitungen kontinentaleuropäischer, vor allem französischer und anglonormannischer Quellen sind die ostnordischen Texte Zeugen eines interkulturellen Kulturtransfers, der das Wissen von den Taten Karls und seiner Helden nach Skandinavien transportiert, wenngleich vermutlich nicht *i meden werden stor*, so doch bis ins späte 15. Jahrhundert hinein.

Im Prozess der Übertragung entfernte sich dabei nicht nur der historische Kontext, in dem die altfranzösischen und anglonormannischen Handschriften entstanden, auch das unmittelbare intertextuelle Bezugsfeld innerhalb der Handschriftenverbünde, das bestimmte Lesarten und somit ein neues Textverständnis produziert, wurde im Transmissions- und Übersetzungs-

1 Zitate sind folgender Edition entnommen: Lindegård Hjorth, Poul (Hg.): *Karl Magnus' Krønike*. Kopenhagen: Schultz, 1960 (= Universitets-Jubilæets danske Samfunds Skriftserie; 398), S. 294, 13–14.

2 Vgl. Bastert, Bernd: „Einleitung“. In: Ders. (Hg.): *Karl der Große in den europäischen Literaturen des Mittelalters. Konstruktion eines Mythos.* Tübingen: Niemeyer, 2004. S. IX–XVIII, hier S. IX. S. auch Classen, Albrecht: „The Myth of Charlemagne from the Early Middle Ages to the Late Sixteenth Century“, 2016, S. 1–33 unter www.charlemagne-icon.ac.uk/files/2016/01/Classen-2016-The-Myth-of-Charlemagne.pdf (15.05.2019) sowie weitere Publikationen auf der Website des Projektes „Charlemagne. A European Icon“: www.charlemagne-icon.ac.uk/ (15.05.2019).

3 Vgl. Beiträge von Kramarz-Bein, Susanne: „Die altnordische Karlsdichtung: Das Beispiel der ‚Karlamagnús saga ok kappa hans'“. In: Ebd., S. 149–163 sowie Reck, Regine: „Zwischen *Iles y eneideu* ‚Erbauung der Seelen' und *peth gorwac* ‚eitler Sache': Die *matière de France* in Wales“. In: Friede, Susanne u. Dorothea Kullmann (Hg.): *Das Potenzial des Epos: die altfranzösische Chanson de geste im europäischen Kontext.* Heidelberg: Winter, 2012 (= Germanisch-romanische Monatsschrift, Beiheft; 44), S. 327–349.

prozess nicht mitüberliefert. Die Texte wurden somit ent-kontextualisiert. Ihre Re-Kontextualisierungen in neuen intertextuellen Umgebungen, die neue aktualisierende Lesarten begünstigen, sind der Gegenstand dieser Studie.

Als Basis der Untersuchung der altostnordischen Karlsdichtung wird zunächst in aller nötigen Kürze der literaturhistorische Kontext der Gattung *chansons de geste* ermittelt: Die von der Forschung kontrovers diskutierten Fragen nach der mündlichen und schriftlichen Vermittlung der Geschichten, ihre Funktionen im altfranzösischen literarischen Umfeld sowie gattungsspezifische Merkmale werden kursorisch herausgearbeitet und im Verlaufe der Arbeit im Hinblick auf die diskursive Verortung der *chansons* im neuen kulturellen Milieu hinterfragt. Dabei ist von einer wandelnden Funktionalisierung der Texte auszugehen. Um dies nachzeichnen zu können, ist der theoretische und methodische Rahmen zugunsten eines Theoriepluralismus erweitert worden: Neben dem für diese Arbeit zentralen, kulturwissenschaftlich ausgerichteten, methodologisch offenen Konzept des Kulturtransfers werden weitere theoretische Ansätze zur Beantwortung einzelner Fragen herangezogen werden. Mithilfe literaturwissenschaftlicher Konzepte der *Translation Studies* sowie der semiotisch orientierten Polysystemtheorie können die wandelnden Funktionen der übersetzten Texte im heimischen literarischen Milieu bzw. System bestimmt werden. Ansätze aus den *Cultural Studies* dienen der Annäherung an die Texte im Sinne von Inhalten und Medien der kollektiven Erinnerung,[4] die zur Konstruktion einer kollektiven Vergangenheit beitragen. Forschungen der *Gender*- und *Masculinity Studies* sind bei der Analyse der Geschlechtskonstruktionen in den übersetzten Texten, vor allem im Hinblick auf den Transfer der sog. hegemonialen Männlichkeit, gewinnbringend, während Edward Saids Konzept des *Orientalismus* einen Rahmen für die Analyse der Alteritätsdiskurse in den Texten der ostnordischen Karlsdichtung bildet.

Die oben genannten Konzepte und Theorien sollen hinsichtlich der Besonderheiten der mittelalterlichen Handschriften- und Textgenese kritisch geprüft werden. In den Textstudien der beiden vorliegenden Texte, der altdänischen *Karl Magnus Krønike* sowie des altschwedischen *Karl Magnus*, wird den Fragen nach den Übersetzungstendenzen und somit auch nach dem Übersetzungsinteresse der skandinavischen Übersetzer/ Bearbeiter, den narrativen Identitätskonstruktionen Karls des Großen, dem Verhältnis zwischen Christentum und Islam sowie der besonderen Rolle von Holger Danske nachgegangen.

Diese kulturwissenschaftlich ausgerichtete Herangehensweise soll zur Klärung der Frage nach den Formen des Transfers französischer Heldenepik in den ostnordischen Kulturraum des 15. Jahrhunderts beitragen.

4 Vgl. Nünning, Ansgar: „Kulturelles Gedächtnis“. In: Ders. (Hg.): *Metzler: Lexikon Literatur- und Kulturtheorie*. 5. Aufl., Stuttgart/ Weimar: Metzler, 2013, S. 254–255, hier S. 254.

 DOI 10.2357/9783772056802

## 1.1. Textkorpus

Geste de France, devenue geste européenne.[5]

Im Gegensatz zu der weitaus reicher überlieferten altwestnordischen, d. h. altnorwegischen und altisländischen Literatur mit ihren drei Hauptgattungen *Skaldik*, *Edda-Dichtung* und *Saga* gehören die altostnordischen Literaturen zu einem eher marginalisierten Bereich der skandinavistischen Literaturwissenschaft. Es sind jedoch nicht nur die territorialen oder sprachlichen Aspekte, die eine Marginalisierung der altostnordischen Texte bewirken, gattungsspezifische Momente tragen gleichermaßen dazu bei: Die als weniger indigen angesehene Übersetzungsliteratur mit ihrer Vielfalt an kontinentalen Stoffen, Figuren und narrativen Formen trat erst in jüngster Vergangenheit in den Fokus der Forschung.[6] Dass eine der zentralen Figuren des europäischen Mittelalters, der fränkische Kaiser Karl der Große, auf literarischem Wege auch skandinavische Gebiete betreten konnte, ist auf die folgenden übersetzten Texte, die altnorwegische *Karlamagnús saga ok kappa hans*, die altdänische Chronik *Karl Magnus Krønike* sowie den altschwedischen *Karl Magnus* zurückzuführen.

Die Textauswahl für diese Untersuchung ist dabei durch mehrere Kriterien begründet: Zum einen sollten die zu untersuchenden Texte als Rezeptionszeugnisse der *chansons de geste* direkte oder indirekte Bearbeitungen der Stoffe und Motive der altfranzösischen Heldendichtung darstellen. Weiterhin sollen sie in den beiden altostnordischen Sprachen, dem Altschwedischen und dem Altdänischen, vertreten sein. Auf diese Weise lässt sich ermitteln, inwiefern man von gemeinsamen ostnordischen Übersetzungsinteressen und -idealen ausgehen kann. Ein weiteres Kriterium ist die Integration der Texte in Sammelhandschriften: Durch eine Annäherung an die historischen, politischen und sozialen Kontexte, in deren zeitlichen Rahmen die Entstehung der Handschriften zu datiert ist, lassen sich mögliche Intentionen der Kompilatoren und Übersetzer erkennen.

Diese Kriterien treffen auf die einzigen Zeugnisse der Karlsdichtung im altostnordischen Raum zu: Der altschwedische Text *Karl Magnus* sowie die altdänische Adaption *Karl Magnus Krønike* sind beide in den Sammelhandschriften des 15. Jahrhunderts enthalten. Diese repräsentieren ein breites Spektrum an heterogenen Inhalten in teilweise unterschiedlichen Sprachen und ermöglichen so die Verortung der Karlsdichtung in einem breiteren intertextuellen Umfeld der jeweiligen Handschrift. Darüber hinaus können die Texte in Beziehung zu anderen Genres gesetzt werden, was für ein holistisches Verständnis der synchronen wie der diachronen Überlieferung der Karlsepik im östlichen Skandinavien hilfreich ist. Die Ausgangslage bilden fünf Sammelhandschriften, dabei liegt der altschwedische Text *Karl Magnus* in vier Sammelhandschriften vor:

- Cod. Holm. D4, erste Hälfte des 15. Jahrhunderts
- Cod. D4a (*Fru Märtas Bok*), 1449–1463
- Cod. Holm. D3 (*Fru Elins Bok*), 1448
- AM 191 fol. (*Codex Askabyensis*), das Jahr 1492 kommt als *terminus ante quem* in Frage.[7]

---

5 Aebischer, Paul: „Karlamagnús saga, Keiser Karl Krønike danoise et Karl Magnus suédois“. In: *Studia neophilologica* 29 (1957), S. 145–179, hier S. 179.

6 Dazu mehr in Kapitel 1.3. „Forschungshistorische Kontextualiserung“.

7 Zu den Datierungen der *Karl Magnus*-Handschriften: Bampi, Massimiliano „In Praise of the Copy. Karl Magnus in 15th-Century Sweden“. In: Ders. u. Fulvio Ferrari (Hg.): *Lärdomber oc skämptan. Medieval*

Der dänische Text der sog. *Karl Magnus Krønike* ist in der Sammelhandschrift Cod. Holm. Vu 82 enthalten, auch Børglum-Handschrift genannt, nach dem Entstehungsort Kloster Børglum in Dänemark. Der ältere Teil der Handschrift, welcher die *Krønike* enthält, wird auf 1480 datiert.

Als Vorlage der ostnordischen Texte gilt die aus dem benachbarten altwestnordischen Literaturumfeld stammende *Karlamagnús saga og kappa hans*, der eine Reihe französischer heldenepischer Gedichte zu Grunde liegt. Obgleich ein umfassender Vergleich der *Karlamagnús saga* mit den ostnordischen Versionen im Rahmen dieser Arbeit nicht intendiert ist, so wird sie doch als Referenz punktuell herangezogen, wann immer es für die Fragestellung konstruktiv ist.

Die Studie konzentriert sich vor allem auf zwei *chansons de geste*: *Chanson de Roland* sowie *Voyage de Charlemagne à Jerusalem et à Constantinople*, in der romanistischen Forschung auch als *Pèlerinage de Charlemagne* bekannt, sind in allen drei skandinavischen Adaptionen überliefert. Weitere *chansons*, u.a. *Chanson d'Aspremont* sowie *Chevalerie Ogier le Danemarche* sind vor allem hinsichtlich der dänischen Überlieferung relevant und werden im Kapitel 6 und 7 herangezogen. Aufgrund der umfangreichen, zum Teil nicht mehr rekonstruierbaren Handschriftenlage altfranzösischer und anglonormannischer Vorlagen der ostnordischen Texte, wird im Rahmen dieser Arbeit auf bereits erarbeitete Ergebnisse der romanistischen *chansons de geste*-Forschung zurückgegriffen, welche sich als relevant und konstruktiv für die Analyse skandinavischer, speziell ostskandinavischer Rezeption altfranzösischer Heldenepik erweisen.

Für die Verortung der übersetzten *chansons de geste* im ostnordischen Literatursystem werden die im gleichen Entstehungszusammenhang zu betrachtenden Texte berücksichtigt: Für das schwedische höfische Literaturmilieu werden vor allem die im Knittelvers verfassten Übertragungen kontinentaleuropäischer höfischer Dichtung, die sog. *Eufemiavisor*, als Pioniere einer literarischen Übersetzungsaktivität herangezogen. Dieses auf den ersten Blick überschaubare Quellenkorpus soll verdeutlichen, wie aus der „geste de France" – laut Paul Aebischer – „geste européenne"[8] wurde. Sowohl in sprachlicher als auch in territorialer und literaturgeschichtlicher Hinsicht handelt es sich bei den ausgewählten Texten um ‚Grenzgänger'.

## 1.2. Begriffe: *chansons de geste, riddarasögur*

Die oben genannten Texte lassen sich in ihrer Überlieferungsgeschichte nicht nur verschiedenen historischen und sozialen Kontexten zuordnen, sondern vertreten unterschiedliche Genres, die an dieser Stelle einer näheren Erläuterung bedürfen. Neben zentralen Charakteristika wird im Folgenden in erster Linie auf die von der Forschung als relevant angesehenen Funktionen der jeweiligen Gattung eingegangen.

### 1.2.1. *Chansons de geste*

Die weiter oben aufgelisteten altfranzösischen Vorlagen der ostnordischen Bearbeitungen *Chanson de Roland, Voyage de Charlemagne à Jerusalem et à Constantinople, Chanson d'Aspremont* und *Chevalerie Ogier le Danemarche* gehören zur Gattung der französischen Heldenepik,

*Swedish Literature Reconsidered*. Uppsala: Svenska fornskriftsällskapet, 2008 (= SSFS; S. 3, 5), S. 11–34.

8 Aebischer: Karlamagnús saga, S. 179.

 DOI 10.2357/9783772056802

den sog. *chansons de geste*. Die frühen *chansons*, vor allem das Rolandslied, stellen in der älteren Forschungsgeschichte laut Bernd Bastert die Höhepunkte der Gattung dar, während die neueren Texte als „depravierte, nicht mehr authentische Heroik“[9] angesehen werden. *Chansons de geste* berichten von Heldentaten großer Persönlichkeiten, die Karolingerzeit mit der Figur Karls des Großen ist hierbei besonders zentral. Klassischerweise wurden die Gesten in drei Zyklen eingeteilt, den *Cycle du Roi*, den *Cycle de Doon de Mayence* und den *Cycle de Monglane*, deren strukturierendes Merkmal die Genealogie ist.[10] Im Laufe der Forschungsgeschichte wurde diese Einteilung zugunsten einer thematischen Differenzierung modifiziert, so dass man die altfranzösischen Epen nun in den *Cycle du Roi* (Königsgeste), die *Geste de Guillaume d'Orange* (Wilhelmsgeste) und den *Cycle des Vassaux révoltés* (Empörergeste) unterteilt. Freilich werden auch mit dieser Klassifikation nicht alle *chansons de geste* erfasst, allerdings führe eine weitere Differenzierung der französischen Heldenepik in genealogisch organisierte Stoff- oder Erzählkreise zu einer „Flut von Zyklen, deren Spezifik oder auch deren Konnex kaum mehr überschaubar sind“.[11] Bastert schlägt daher eine von François Suard entwickelte Differenzierung der französischen Heldenepik nach der jeweils dominierenden Thematik vor. Dabei unterscheidet Suard drei Typen: Typ A vereint Texte, die eine kriegerische und religiöse Auseinandersetzung zwischen Christen und Heiden zum Gegenstand haben. Dazu zählen die meisten Epen des *Cycle du Roi*, u. a. *Chanson de Roland*, *Chanson d'Aspremont* und der kurze *Voyage de Charlemagne à Jérusalem et à Constantinople.* Im Mittelpunkt steht der Kampf Karls des Großen gegen die Heiden. Zum Typ B, den Empörer- und Geschlechtergesten, *chansons de révolte et de lignage*, gehören Texte mit feudaler Thematik, also Vasallität oder dynastische Konflikte und deren Bewältigung.[12] Dazu zählen die klassischen Empörerepen wie *Renaut de Montauban* sowie die *Chevalerie Ogier, Raoul de Cambrai* oder auch *Elie de Saint-Gilles.* Den dritten Typ C, *chanson d'aventures*, bilden Texte mit einer großen Anzahl fantastischer Motive bei gleichzeitiger Ansiedlung im karolingischen Chronotopos. Wie Bastert feststellt, weist der Typ C mit seinen „Kombinationen von Verwechslungen, Trennungen und Wiedervereinigungen“[13] starke Strukturanalogien zum antiken Reise- und Abenteuerroman auf, so dass sich eine wissenschaftliche Debatte, ob diese Texte überhaupt zum Genre der *chansons de geste* gehören können, nicht vermeiden lasse. Dabei wurden die *chansons d'aventures* als Depravation der ursprünglichen, archaischen Epen betrachtet, als „dekadente Spätblüten“[14] – ein ähnliches (Vor-)Urteil galt lange Zeit auch den übersetzten höfischen Romanen in der skandinavischen Literaturgeschichte, ausgehend von den Idealen einer archetypzentrierten Philologie. Das narrative Potenzial dieser Texte, die Möglichkeit einer „fortgesetzten Horizontstiftung und Horizonterweiterung“[15] wurden nicht erkannt.

9 Bastert, Bernd: *Helden als Heilige. Chanson de geste-Rezeption im deutschsprachigen Raum.* Tübingen/ Basel: Francke, 2010 (= Bibliotheca Germanica; 54), S. 12.

10 Vgl. das Nachwort von Egbert Kaiser zur zweisprachigen Ausgabe *Das altfranzösische Rolandslied.* Stuttgart: Reclam, 1999. Übersetzt und kommentiert von Wolf Steinsieck, S. 391–434, hier S. 394.

11 Vgl. hier: Bastert: Helden, Fn. 77: „So unterteilt etwa A. Moisan die Chanson de geste in insgesamt 16 Zyklen“, S. 38.

12 Vgl. ebd., S. 39.

13 Ebd.

14 Ebd., S. 41.

15 Vgl. Jauß, Hans Robert: *Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur. Gesammelte Aufsätze 1956–1976.* München: Fink, 1977, S. 119. Auch mittelenglische Zeugnisse der französischen Heldenepik waren harschen Urteilen ausgesetzt: „The quality of the surviving ME [= Middle English, *eigene Ergänzung*]

Nach dieser kurzen Skizzierung der Debatte um die Klassifizierung der *chanson de geste* ist es wichtig, die Strukturmerkmale dieser Dichtung festzuhalten, um zu prüfen, wie eben diese im Prozess der stilistischen und inhaltlichen Transformation aus dem Altfranzösischen ins Altnorwegische und später ins Ostnordische vor dem Hintergrund der veränderten Rezeptionsformen eliminiert, modifiziert oder womöglich übernommen werden.

Die *chansons de geste* sind anonym überliefert und präsentieren sich als Historienerzählungen, also als Berichte über abgeschlossene Begebenheiten in der Vergangenheit, welche jedoch für die Gegenwart und Zukunft des Rezipienten von Bedeutung sind.[16] Im Gegensatz zu zeitgenössischen hagiographischen Schriften verwenden *chansons de geste* die Volkssprache und enthalten keine Hinweise auf Datierungen, sondern nur systemimmanente Markierungen, wie etwa Jahreszeiten und kirchliche Feiertage wie Pfingsten oder Ostern, so dass eine Verortung in einem außerliterarischen System nicht möglich ist. Der gegenseitige Bezug der *chansons de geste* aufeinander lässt die Erzählungen der altfranzösischen Epik wie ein großes Kontinuum erscheinen. Bernd Bastert spricht in diesem Zusammenhang von einem ausgefeilten „System der Verknüpfungen der einzelnen Texte zu teilweise sehr voluminösen Zyklen".[17] Als zentraler Bezugspunkt gilt dabei die in der *Chanson de Roland* beschriebene Katastrophe von Roncesvalles, deren Erwähnung in anderen Texten eine chronologische Beziehung dazu ermöglicht, während andere Gesten dezidiert die Vorgeschichte der *Chanson de Roland* darstellen, so z.B. auch der *Voyage de Charlemagne*. Bastert interpretiert all diese Vor- und Rückverweise als Strategie zur Herstellung einer geschlossenen Erzählwelt, eines jederzeit bezugsfähigen „virtuellen epischen Universums",[18] das eine Art Sagengedächtnis, also einen Teil des kulturellen Gedächtnisses darstellt, das für die zeitgenössischen Rezipienten selbstverständlich war. Für moderne Rezipienten ist jenes epische Universum allerdings nur schwer rekonstruierbar. In diesem Zusammenhang spricht Bastert daher von einem „epischen Substrat", welches die verschriftlichte *chanson de geste* an den Fundus der gesamten zeitgenössischen französischen Sagentradition bindet und das Fundament der verschriftlichten *chanson de geste* bildet, durch das sie mit Authentizität aufgeladen wird.[19] Die fehlende Rückbindung an das speziell romanische Sagengedächtnis beeinflusst allerdings die Rezeptionsmöglichkeiten der *chansons* in neuen literarischen Milieus. Die Frage nach der Transformation der Texte, welche, ihres epischen Substrates beraubt, in einen anderen kulturellen und sozialen Raum übertragen werden, ist für die vorliegende Untersuchung von zentraler Bedeutung.

versions of Matter of France is generally considered unimpressive". Field, Rosalind: „Romance". In: Ellis, Roger (Hg.): *The Oxford History of Literary Translation in English*. Bd. 1, Oxford: Oxford University Press, 2008, S. 296–331, hier. S. 312. Zur Revision solcher Urteile bez. der mittelenglischen Übertragungen der *chansons de geste*, s. Hardman, Phillipa u. Marianne Ailes: *The Legend of Charlemagne in Medieval England. The Matter of France in Middle English and Anglo-Norman Literature*. Cambridge: D.S. Brewer, 2017 (= Bristol Studies in Medieval Cultures; 8), S. 18–20.

16 Bastert: Helden, S. 47.

17 Ebd., S. 49.

18 Ebd., S. 55.

19 Vgl. ebd., S. 57.

 DOI 10.2357/9783772056802

### 1.2.2. Höfische Texte: Rittersagas, *riddarasögur*

Der Begriff der übersetzten *riddarasögur*, auch als Rittersagas, *chivalric sagas* oder *sagas of knights* bekannt, lässt sich schwer präzise definieren, obgleich er fest innerhalb der Forschung etabliert ist.[20] Das Adjektiv ‚übersetzt' ist hierbei von besonderer Bedeutung und ist als Gegenpart zu den originalen, nicht übersetzten *riddarasögur*, den sogenannten *lygisögur* und *fornaldarsögur* zu sehen. Die Gattung der *übersetzten riddarasögur* subsumiert übersetzte Texte mit Vorlagen in der französischen, anglonormannischen oder deutschen Dichtung, welche während der Herrschaft des norwegischen Königs Hákon IV. Hákonarson (1217–1263) ins Altnorwegische übertragen wurden.

Neben den im 13. Jahrhundert ins Norwegische übertragenen höfischen Romanen gehören jedoch auch die altschwedischen und mitteldänischen *Eufemiavisor* sowie eine Reihe von norwegischen, schwedischen, färöischen und isländischen Balladen sowie isländische *rímur*, welche die durch die *riddarasögur* vermittelten ritterlichen Motive aufgreifen, ins selbe thematische Umfeld. Dessen Heterogenität und Vielfalt wird deutlich, wenn man sich die Stoffkreise der dafür verwendeten Vorlagen verdeutlicht. Zu nennen wären die französischen Heldengedichte *chansons de geste* aus dem breiten Fundus der *matière de France*, zu denen beispielsweise die *Karlamagnús saga*, *Elis saga ok Rósamundu* oder *Bevers saga* zählen. Weiterhin gehören dazu auch die höfischen Romane der *matière de Bretagne* mit ihrem prominenten Vertreter *Tristrams saga ok Ísöndar*, die übersetzten Werke Chrétiens de Troyes, *Ívens saga* und *Parcevals saga*, sowie die *lais* von Marie de France, im Altnordischen unter dem Namen *strengleikar* bekannt. Zuletzt sind auch die auf den verlorenen lateinischen Vorlagen basierenden *Flóres saga ok Blankiflúr*, *Partalopa saga* und *Clári saga* zu nennen, welche der sogenannten *matière d'aventure* entstammen. Eine Gruppe der jüngeren *riddarasögur* bilden Texte wie *Bærings saga*, *Mírmanns saga*, *Rémundar saga keisarasonar* und *Konráðs saga keisarasonar*, für die keine fremdsprachigen Vorlagen bekannt sind. Auch die Antikensagas wie *Alexanders saga*, *Breta sögur* oder *Trójumanna saga* werden als Teil der *riddarasögur* angesehen, während die *Þiðreks saga*, welche die Stoffe der germanischen Heldensage um Dietrich von Bern bearbeitet, und die *Barlaams saga ok Josaphats*, eine Übersetzung der lateinischen Legende, zwei „borderline cases"[21] darstellen.

Diese keineswegs vollzählige Auflistung der übersetzten Stoffe offenbart die Heterogenität des Genres, das erst in den letzten Dekaden eine Aufwertung in der Literaturgeschichtsschreibung erfuhr, welche zuvor in der bipolaren, d. h. sich an der Genuinität bzw. Depravation durch Übersetzung orientierten Betrachtungsweise des Sagafundus verhaftet war. Gerade für die isländische Literatur fand die Bewertung literarischer Phänomene unter dem Gesichtspunkt der Konzeption isländischer Geschichte und Identität statt. Vor diesem Hintergrund waren Texte wie *riddarasögur* von einer „kanonisierenden Ausgrenzung seitens der Altnordistik"[22] betroffen. Vor allem die kulturwissenschaftlich ausgerichteten Arbeiten Jürg Glausers,

20 Zur Definition des Begriffs *riddarasaga*, s. Glauser, Jürg: „Romance (Translated *riddarasögur*)". In: McTurk, Rory (Hg.*): A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture.* Oxford u.a.: Blackwell, 2007, S. 372–388. Glauser weist hier daraf hin, dass „like all concepts of genre in Old Norse studies, *riddarasaga* is not a precise scientific term, but rather a kind of collective term", S. 374.

21 Ebd.

22 Glauser, Jürg: „Textüberlieferung und Textbegriff im spätmittelalterlichen Norden: Das Beispiel der Riddarasögur". In: *ANF* 113 (1998), S. 7–27, hier S. 11.

Stefanie Groppers und Susanne Kramarz-Beins räumen den *übersetzten riddarasögur* ihren Platz in der skandinavischen Literaturgeschichte ein als „ein herausragendes Beispiel für die Aneignung kulturellen Wissens durch die Adaption von Textmodellen aus einem anderen literarischen Zusammenhang".[23] Im gleichen Zusammenhang wie die *übersetzten riddarasögur* sind auch die zentralen Texte dieser Abhandlung zu verorten: die Bearbeitungen der altnorwegischen *Karlamagnús saga* ins Schwedische und Dänische.

Die Übertragung höfischer europäischer Stoffe in die Volkssprachen des ostnordischen Kulturraums nimmt ihren Anfang mit den sog. *Eufemiavisor*, drei im Knittelvers verfassten Versromanen, *Herr Ivan* (1303), *Hertig Fredrik af Normandie* (1308) und *Flores och Blanzeflor* (1311/1312), laut Stefanie Würth „die ältesten in altschwedischer Sprache enthaltenen Beispiele des mittelalterlichen höfischen Romans".[24] Hier erfolgte die literarische Produktion über dynastische Verbindungen zwischen Norwegen und Schweden auf Initiative der deutschstämmigen norwegischen Königin Eufemia, so dass der soziokulturelle Hintergrund, nämlich das höfische Milieu, für die Transmission von größter Bedeutung ist.[25] Die Adaptionen kontinentaler Stoffe brachten neben den zentralen Figuren der europäischen Literatur auch neue Gattungen und innovative Impulse im Umgang mit der Fiktionalität mit sich, was wiederum zur Herausbildung einer neuen Gattung beitrug, der sog. originalen *riddarasögur* oder Märchensagas, „a strange mix of the translated sagas and domestic genre the *fornaldarsögur*".[26]

## 1.3. Forschungshistorische Kontextualisierung

Die literaturhistorische Nähe der ostnordischen Textzeugnisse der Karlsdichtung zu den *übersetzten riddarasögur* ist sowohl auf der stoffgeschichtlichen Ebene als auch in Bezug auf die handschriftliche Transmission greifbar, so dass ein kurzer forschungsgeschichtlicher Überblick die Problematik einer Marginalisierung seitens der traditionellen altnordischen Literaturgeschichtsschreibung beleuchten wird.

23 Glauser, Jürg: „Mittelalter (800–1500)". In: Ders. (Hg.): *Skandinavische Literaturgeschichte.* 2. akt. u. erw. Aufl., Stuttgart: Metzler, 2016, S. 1–51, hier S. 30. Weiterführend: Glauser, Jürg u. Susanne Kramarz-Bein (Hg.): *Rittersagas. Übersetzung, Überlieferung, Transmission.* Tübingen: Francke, 2014. (= Beiträge zur Nordischen Philologie; 45); Johansson, Karl G. u. Else Mundal (Hg.): *Riddarasögur. The Translation of European Court Culture in Medieval Scandinavia.* Oslo: Novus, 2014 (= Bibliotheca Nordica; 7); Johansson, Karl G. u. Rune Flaten (Hg.): *Francia et Germania. Studies in Strengleikar and Þiðreks saga af Bern.* Oslo: Novus, 2012 (= Bibliotheca Nordica; 5); Würth (Gropper), Stefanie*: Der „Antikenroman" in der isländischen Literatur des Mittelalters. Eine Untersuchung zur Übersetzung und Rezeption lateinischer Literatur im Norden.* Basel u.a.: Helbing & Lichtenhahn, 1998 (= Beiträge zur Nordischen Philologie; 26).

24 Würth, Stefanie: „Eufemia – Deutsche Auftraggeberin schwedischer Literatur am norwegischen Hof". In: Paul, Fritz (Hg.): *Arbeiten zur Skandinavistik. 13. Arbeitstagung der dt.sprachigen Skandinavistik 29.7.–3.8.1997 in Lysebu/Oslo.* Frankfurt a. M.: Peter Lang, 1999, S. 269–281, hier S. 270.

25 Zur deutschstämmigen Königin Eufemia und den *Eufemiavisor* s. Fn. 50 im Kapitel 1.3.3. „Altostnordistik: Tendenzen älterer und jüngerer Forschung".

26 Mundal, Else: „Introduction". In: Dies./ Johansson: Riddarasögur, S. 9–16, hier S. 10.

 DOI 10.2357/9783772056802

### 1.3.1. Ältere Forschung: *Übersetzte riddarasögur*

In das heterogene Korpus der *übersetzten riddarasögur*, d. h. zunächst altnorwegischer Adaptionen kontinentaler höfischer Stoffe, wurde bereits im vorangegangenen Kapitel eingeführt. Die kanonisierende Ausgrenzung, von der Glauser in Bezug auf übersetzte Texte spricht, ist in der Dichotomie übersetzt vs. originär verankert: Übersetzungen werden als „voraussagbar triviale Verfallsprodukte“[27] betrachtet. Diese rezeptionsästhetische Wertung ist implizit auf den originalzentrierten Text- und Gattungsbegriff zurückzuführen. Gerade hinsichtlich der Bedeutung der Hauptgattungen der westnordischen Literatur, der *Skaldik*, der *Edda* und der *Saga* als Medien zur Konstruktion des norwegisch-isländischen kulturellen Gedächtnisses lässt sich die Präferenz der älteren Forschung erklären, die Adaptionen epigonaler Gattungen, fremder narrativer Modi und unbekannter Protagonisten als „ästhetisch anspruchslose Texte“[28] aufzufassen.

Das Interesse der älteren Forschung richtete sich demnach zunächst auf die texteditorischen sowie quellenhistorischen Aspekte der *übersetzten riddarasögur*. Zu nennen sind hier die immer noch grundlegenden Arbeiten der Forscher Carl Richard Unger und Gustaf Cederschiöld,[29] auf deren Texteditionen der *riddarasögur* auch heute noch zurückgegriffen wird. Einen wichtigen Beitrag zu den quellenhistorischen Fragen der einzelnen Sagas stellen die zahlreichen Publikationen Eugen Kölbings dar.[30] Im Folgenden wird zunächst die Entwicklung der *riddarasögur*-Forschung kurz skizziert, um anschließend auf die neuesten Tendenzen einzugehen.

Mit dem Ausgangspunkt in den intertextuellen Verschränkungen der *übersetzten riddarasögur* mit dem kulturellen Rahmen der mittelalterlichen europäischen Literatur befassen sich Forscherinnen wie Marianne E. Kalinke und Geraldine Barnes, deren Arbeiten sich schon frühzeitig als wegweisend in der *riddarasögur*-Forschung erwiesen. So stellt Barnes die Gattung *riddarasögur* nicht nur in die Nähe der *íslendingasögur* und des französischen höfischen Romans, sondern sieht in ihnen Parallelen zum Fürstenspiegel, dem englischen und französischen Prosaroman des 15. Jahrhunderts und dem mittelenglischen Versroman.[31] Auch Mari-

27 Glauser: Textüberlieferung, S. 13.

28 Ebd., S. 14.

29 U.a. Unger, Carl Richard (Hg.): *Karlamagnús saga ok kappa hans. Fortællinger om Keiser Karl Magnus og hans jævninger. I norsk bearbeidelse fra det trettende aarhundrede.* Christiania: Jensen, 1860; ders. (Hg.): *Saga Þíðriks konungs af Bern. Fortælling om Kong Thidrik af Bern og hans Kæmper. I norsk bearbeidelse fra det trettende aarhundrede, efter tydske kilder.* Christiania: Feilberg & Landmark, 1853; Kölbing, Eugen (Hg.): *Riddarasögur.* Straßburg: Trübner, 1872; ders. (Hg.): *Ívens saga.* Halle: Niemeyer, 1898 (= Altnordische Sagabibliothek; 7); ders. (Hg.): *Flóres saga ok Blankiflúr.* Halle: Niemeyer, 1896 (= Altnordische Saga-Bibliothek; 5); ders. (Hg.): *Elís saga ok Rósamundu.* Heilbronn: Henninger, 1881; ders. (Hg.): *Tristams saga ok Ísöndar.* Heilbronn: Henninger, 1878; Cederschiöld, Gustaf (Hg.): *Fornsögur Suðrlanda.* Lund: Berling, 1884.

30 U.a. Kölbing, Eugen: „Die nordische Parzivalsaga und ihre Quelle“. In: *Germania* 14 (1869), S. 129–181; ders.: „Die nordische Erexsaga und ihre Quelle“. In: *Germania* 16 (1871), S. 381–414. Das von Bernd Kretschmer bereits 1982 postulierte Desiderat bezüglich Editionen neueren Datums ist nach wie vor aktuell, vgl. Kretschmer, Bernd: *Höfische und altwestnordische Erzähltradition in den Riddarasögur. Studien zur Rezeption der altfranzösischen Artusepik am Beipsiel der* Erex saga, Ívens saga *und* Parcevals saga. Hattingen: Verlag Dr. Bernd Kretschmer, 1982 (= Wissenschaftliche Reihe; 4), S. 9.

31 Vgl. Barnes, Geraldine: „The riddarasögur and Medieval European Literature“. In: *Medieval Scandinavia* 8 (1975), S. 140–158; dies.: „Some Observations on Flóres saga ok Blankiflúr“. In: *Scandinavian Studies* 49 (1977), S. 48–66; dies.: „The *Riddarasögur*: A Medieval Exercise in Translation“. In: *Saga-Book* 19 (1974), S. 403–441; dies.: „Byzantium in the riddarasögur“. In: Ney, Agneta et al. (Hg.): *Á austrvega. Saga and East*

anne E. Kalinke untersucht in zahlreichen Abhandlungen detailliert die Rezeption arturischer Versromane in Skandinavien.[32]

In seiner 1982 erschienen Dissertation kritisiert Bernd Kretschmer den Mangel an konkreten Untersuchungen der einzelnen Texte mittels moderner literaturwissenschaftlicher Methoden.[33] Auch Jürg Glauser postuliert noch im Jahre 1998 in seiner Publikation zu Textüberlieferung und Textbegriff im spätmittelalterlichen Norden, es sei für den Stand der Altnordistik symptomatisch, dass

> die zwei bisher deutlichsten Reaktionen auf die Herausforderung des mediävistischen Textverständnisses, die spätestens durch die internationale Diskussion über Bernard Cerquiglinis Buch *Éloge de la variante* hervorgerufen wurde, hauptsächlich auf die editionstechnischen Aspekte des Komplexes eingingen […], während die mehr texttheoretischen Implikationen der *New Philology* bisher ausgeklammert wurden.[34]

### 1.3.2. Jüngere Forschung: „Kontexte statt nur Texte"

Erfreulicherweise zeigt eine Reihe von Publikationen jüngeren Datums, dass die Auseinandersetzung mit den *übersetzten riddarasögur* durch den Theorienpluralismus und einen erweiterten Textbegriff einen Zugewinn an Erkenntnissen ermöglichen kann. Die Verlagerung des Interesses vom Prozess der Entstehung auf den der Rezeption sowie auf die Transmission stellen Neuerungen innerhalb der altwestnordistischen Forschungscommunity dar. Den Ansatz, diese Texte in ihren vielschichtigen Transmissionsprozessen zu erfassen, sie als *Intertexte* in einem literarischen Feld samt ihren Überlieferungszusammenhängen, ihrem intertextuellen und häufig auch interkulturellen Bezugsrahmen unter Einbeziehung rezeptionsästhetischer sowie literatursoziologischer Fragestellungen zu begreifen, verfolgt unter anderem Jürg Glauser in seinen Publikationen.[35] Susanne Kramarz-Bein befasst sich in ihren Arbeiten mit den kontextuellen Bezügen der Karls- und Dietrichepik im Rahmen der hansischen und höfischen Kultur- und Literaturbeziehungen in Norwegen des 13. Jahrhunderts. Die Applikation der literarischen Netzwerktheorie am Beispiel der vernetzten literarischen Milieus in der höfischen Literatur stellt einen zentralen Aspekt der jüngsten Forschung Kramarz-Beins dar.[36]

---

*Scandinavia. Preprint Papers of the 14th International Saga Conference. Vol 1. Uppsala, 9th–15th August 2009.* Gävle: Gävle Univ. Press, 2009, S. 92–98; dies.: „Reisen und Translatio studii in den isländischen Riddarasögur". In: Glauser/ Kramarz-Bein: Rittersagas, S. 203–218.

32 Vgl. Kalinke, Marianne E.: *King Arthur North-by-Northwest. The* matière de Bretagne *in Old Norse-Icelandic Romances.* Kopenhagen: Reitzel, 1981 (= Bibliotheca Arnamagnæana; 37) und dies.: (Hg.): *The Arthur of the North. The Arthurian Legend in the Norse and Rus' Realms.* Cardiff: Univ. of Wales Press, 2011 (= Arthurian Literature in the Middle Ages; 5).

33 Vgl. Kretschmer: Höfische und altwestnordische Erzähltradition, S. 14.

34 Glauser: Textüberlieferung, S. 18.

35 Glauser: Romance; ders.: „Höfisch-ritterliche Epik in Dänemark zwischen Spätmittelalter und Frühneuzeit". In: Naumann, Hans-Peter (Hg.): *Festschrift für Oskar Bandle. Zum 60. Geburtstag.* Basel/ Frankfurt.a. M.: Helbing und Lichtenhahn, 1986 (= Beiträge zur Nordischen Philologie; 15), S. 191–207. Als Herausgeber zusammen mit Richter, Anna Katharina (Hg.): *Text – Reihe – Transmission. Unfestigkeit als Phänomen skandinavischer Erzählprosa 1500–1800.* Tübingen/ Basel: Francke, 2012 (= Beiträge zur Nordischen Philologie; 42).

36 Kramarz-Bein, Susanne: *Die* Þiðreks saga *im Kontext der altnorwegischen Literatur.* Tübingen/ Basel: Francke, 2002 (= Beiträge zur Nordischen Philologie; 33); dies: „Neuronale Vernetzung in der Literaturwissen-

 DOI 10.2357/9783772056802

Die hochmittelalterliche Transmission von Texten an den norwegischen Hof war der Schwerpunkt des von 2007–2010 an der Universität Oslo angesiedelten Projektes *Translation, Transmission and Transformation. Old Norse Romantic Fiction and Scandinavian Vernacular Literacy 1200–1500* unter der Leitung von Karl G. Johansson, welches neben den Themen um *fornaldarsögur norðlanda und fornsögur suðrlanda* vor allem die Einführung der europäischen Kultur durch Übersetzungen altfranzösischer Dichtung ins Altwestnordische zum Thema hatte.[37] Erwähnenswert sind in diesem Zusammenhang Stefka Georgieva Eriksens Abhandlung *Writing and Reading in Medieval Manuscript Culture: the Translation and Transmission of the Story of Elye in Old French and Old Norse Literary Context*[38] sowie Sif Rikhardsdottirs *Medieval Translations and Cultural Discourse. The Movement of Texts in England, France and Scandinavia.*[39] Beide Publikationen widmen sich der Transmission und Übersetzung kontinentaler Texte ins Altwestnordische und beleuchten dabei deren Rezeption und Akkulturation in verschiedenen Stadien der handschriftlichen Überlieferung.

Dieser einführende Überblick verdeutlicht, dass theoriegestützte kontextanalytische und transmissionszentriete Studien zu den einzelnen Texten aus dem Korpus der *übersetzten riddarasögur* sich zu einem der Schwerpunkte jüngerer Forschungen entwickelt haben.

### 1.3.3. Altostnordistik: Tendenzen älterer und jüngerer Forschung

Zu einer Marginalisierung der mittelalterlichen Literaturen Dänemarks und Schwedens innerhalb der älteren skandinavischen Literaturgeschichten trugen weniger sprachliche als vielmehr gattungsspezifische und überlieferungshistorische Aspekte bei: Die bereits oben erwähnten genuinen Hauptgattungen der westnordischen Literatur sind zwar – was ihre materielle Überlieferung betrifft – Zeugnisse einer hochmittelalterlichen, vom Christentum geprägten Kultur, ihr Ursprung liegt jedoch in der vorchristlichen, heidnischen Kultur des Nordens.[40] Im Gegensatz dazu sind die altostnordischen Literaturen im Wesentlichen kontinental geprägt und beinhalten neben den religiösen Gattungen wie Legenden, Mirakel, Viten, Bibelübersetzungen und Psalmen auch weltliche, wie etwa Gesetze, Hagiographie, Chroniken, höfische Versromane und Balladen, die sich ebenfalls an christlich-ästhetischen Werten orientieren. In der Dichotomie originär – epigonal erhielten die vermeintlich ursprünglichen, da heidnischen Literaturen Norwegens und Islands einen höheren Stellenwert innerhalb der altnordistischen Forschung. Diese Ansicht wird von Vertretern der Ostnordistik kritisiert:

schaft am Beispiel mittelalterlicher literarischer Milieubildungen in Skandinavien". In: Dies./ Glauser: Rittersagas, S. 15–43 sowie dies.: „Karl der Große in der skandinavischen Literatur des Mittelalters unter besonderer Berücksichtigung der altwestnordischen *Karlamagnús saga ok kappa hans* und ihres Erzählverfahrens". In: *JOWG* 16 (2006/2007), S. 75–89; s. auch ihren Artikel „Karl in der skandinavischen Literatur". In: Hoops, Johannes et al. (Hg.): *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 16.* Berlin/ New York: de Gruyter, 2000, S. 264–269.

37 www.hf.uio.no/iln/english/research/projects/ttt/ (15.05.2019).

38 Eriksen, Stefka Georgieva: *Writing and Reading in Medieval Manuscript Culture. The Translation and Transmission of the Story of Elye in Old French and Old Norse Literary Contexts.* Turnhout: Brepols, 2014 (= Medieval Texts and Cultures of Northern Europe; 25).

39 Sif Rikhardsdottir: *Medieval Translations and Cultural Discourse. The Movement of Texts in England, France and Scandinavia.* Cambridge: Brewer, 2012.

40 Vgl. Glauser: Mittelalter, S. 5.

> Det kan godt være, at de gamle østnordiske sprogområder ikke kan prale af en overleveret litteratur på niveau med digtningen og sagaerne fra Island og Norge, men den østnordiske litteratur omfatter ikke desto mindre en bred vifte af teksttyper – fra krøniker til lovtekster, fra videnskabelige skrifter til religiøs poesi. [...]. På trods af denne rigdom er østnordisk filologi længe blevet anset som den norrøne filologis «fattige slægtning».[41]

Oder, um es mit Per-Axel Wiktorssons Worten auf den Punkt zu bringen: „Den östnordiska filologins ställning är svag".[42] Kernpunkte der altostnordistischen Forschungen waren bisher Einzelstudien mit philologischen, textkritischen und quellenhistorischen Aspekten.[43] Auch stand in erster Linie die altschwedische religiöse Literatur um die Offenbarungen der Heiligen Birgitta sowie die Überlieferungstätigkeit im schwedischen Kloster Vadstena lange Zeit im Fokus der Forschungscommunity,[44] während man die ostnordischen höfischen Texte stiefmütterlich behandelte. Wenn die höfische Übersetzungsliteratur des 13. Jahrhunderts einem exklusiven, auf dem Originalitätswert beruhenden Kanon unterworfen war – mit dem Verdikt der älteren Forschung, in den Übersetzungen ästhetisch anspruchslose Texte zu sehen –, so ist in Bezug auf die altostnordischen Texte von einer doppelten kanonisierenden Ausgrenzung seitens der Altnordistik zu sprechen, stellen sie gewissermaßen doch Bearbeitungen von „triviale[n] Verfallsprodukte[n]"[45] dar, als welche übersetzte höfische Texte lange Zeit galten. In seinem Aufsatz zur höfisch-ritterlichen Epik in Dänemark macht Glauser schon

41 Adams, Jonathan: „Inledning: Østnordisk filologi – nu og i fremtiden". In: Ders. (Hg.): *Østnordisk filologi – nu og i fremtiden.* Odense: Syddansk Universitetsforlag, 2015 (= Selskab for Østnordisk Filologi; 1), S. 11–14, hier S. 11. „Es kann gut sein, dass die ostnordischen Sprachbereiche nicht mit der überlieferten Literatur auf dem Niveau der Dichtung und Sagas aus Island und Norwegen mithalten können, nichtsdestoweniger umfasst die ostnordische Literatur ein breites Spektrum an Textsorten – von Chroniken bis zu Rechtstexten, von wissenschaftlichen Schriften bis hin zur religiösen Dichtung. Trotz dieses Reichtums wurde die ostnordische Philologie lange als der „arme Verwandte" der westnordischen Philologie angesehen". [Anm.: Sofern nicht anders angegeben, handelt es sich um eigene Übersetzungen].

42 Wiktorsson, Per-Axel: „Mera ljus på den östnordiska filologin". In: Ebd., S. 18–20, hier S. 20. „Die Stellung der ostnordischen Philologie ist schwach".

43 Etwa Noreen, Erik: *Studier rörande Eufemiavisorna.* 3 Bde., Uppsala: Almqvist & Wiksell, 1923–29; Jansson, Valter: *Eufemiavisorna. En filologisk undersökning.* Uppsala: Lundequist, 1945 (= Uppsala Universitets Årskrift; 8); Sawicki, Stanislaw*: Die Eufemiavisor. Stilstudien zur nordischen Reimliteratur des Mittelalters.* Lund: Gleerup & Harrasowitz, 1939 (= Skrifter utg. av Kgl. Vetenskapssamfundet i Lund; 28); Henning, Bengt: *Didrikskrönikan: Handskriftsrelationer, översättningsteknik och stildrag.* Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1970 (= Acta Universitatis Stockholmiensis, Stockholm Studies in Scandinavian Philology, N.s.; 8); Klemming, Gustaf E. (Hg.): *Namnlös och Valentin. En medeltids-roman.* Stockholm: Norstedt, 1846 (= SSFS; 6).

44 Vgl. dazu etwa: Sahlin, Claire L.: *Birgitta of Sweden and the Voice of Prophecy.* Woodbridge: Boydell Press, 2001 (= Studies in Medieval Mysticism; 3); Wollin, Lars: „Två språk och flera skikt. Uppenbarelsernas texttradition". In: Nyberg, Tore (Hg.): *Birgitta. Hendes værk og hendes klostre i Norden.* Odense: Odense universitetsforlag, 1991 (= Odense University Studies in History and Social Sciences; 150), S. 407–434; Wessén, Elias: *Svensk medeltid. En samling uppsatser om svenska medeltidshandskrifter och texter. Birgitta-texter; De fornsvenska handskrifterna av Heliga Birgittas Uppenbarelser* Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1968; 1976 (= KVHAA handlingar, Filologisk-filosofiska serien; 10; 16). Erwähnenswert sind Publikationen Roger Anderssons *Heliga Birgittas texter på fornsvenska. Birgittas Uppenbarelser. Bok 1&2.* Stockholm: Runica et Mediævalia, 2014, 2016 (= Editiones; 6, 8), die moderne Editionen der erhaltenen Handschriften bieten, sowie das kooperative Projekt der Universitäten Oslo, Stockholm und Umeå unter der Leitung von Karl G. Johansson zur handschriftlichen Überlieferung im Kloster Vadstena und den Auswirkungen auf die einheimische Textproduktion (2003–2007): www.hf.uio.no/iln/english/research/projects/vadstena/ (15.05.2019).

45 Glauser: Textüberlieferung, S. 13.

 DOI 10.2357/9783772056802

1986 den von der älteren, philologisch fixierten Forschung immer wieder diagnostizierten Mangel an thematischer wie ästhetischer Originalität verantwortlich für die Ausgrenzung, ja Diskriminierung einer ganzen literatur- und kulturgeschichtlichen Periode und kritisiert „den verdammenden Kanon“.[46]

Die ostnordischen Bearbeitungen kontinentaler Stoffe sind weiterhin Gegenstand isolierter literaturwissenschaftlich ausgerichteter Untersuchungen. Eine breit angelegte Studie, die sich mit den Fragen der mittelalterlichen Transmission der Stoffe gen Schweden und Dänemark befasst, bleibt bisher ein Desiderat.[47]

Ein verstärktes Interesse seitens der Forschung richtete sich in den letzten Jahren auf die *Eufemiavisor*, drei im Knittelvers verfassten altschwedischen höfischen Romane *Herr Ivan*, *Hertig Fredrik af Normandie* und *Flores och Blanzeflor.* Diese gelten als die ältesten in schwedischer Sprache erhaltenen Romane und „out of the almost complete silence of Swedish thirteenth-century vernacular literary culture, the three narratives step forward as remarkably advanced and voluminous pieces of work“.[48] Die Bedeutung dieser ersten altschwedischen Romane für die einheimische Textproduktion ist immens:

> The international background of the *Eufemiavisor* provided a rich and fertile soil of texts, models, genres and literary practices which the target culture could benefit from to nurture a vernacular literature of its own.[49]

Der internationale Hintergrund sowie die dynastischen Verflechtungen zwischen dem deutschen, schwedischen und norwegischen Hof im 13. und 14. Jahrhundert bilden die Ausgangslage jüngerer Publikationen rund um die *Eufemiavisor*[50] und andere volkssprachige Texte des schwedischen Mittelalters. Rezeptionsästhetische und literaturwissenschaftliche Aspekte stehen dabei im Fokus der Forschungen.[51] Eine 2013 gegründete *Selskab for Østnordisk Filologi*

46 Glauser: Höfisch-ritterliche Epik, S. 206.

47 Hier sei allerdings auf die lesenswerte Publikation von Anna Katharina Richter hingewiesen, die sich mit den Transmissionsphänomenen vor allem in der frühen Neuzeit befasst. S. Richter, Anna Katharina: *Transmissionsgeschichten: Untersuchungen zur dänischen und schwedischen Erzählprosa in der frühen Neuzeit.* Tübingen: Francke, 2009 (= Beiträge zur Nordischen Philologie; 41).

48 Ferm, Olle et al.: „The *Eufemiavisor* and Courtly Culture: A Preface“. In: Ders. et al. (Hg.): *The Eufemiavisor and Courtly Culture. Time, Texts and Cultural Transfer.* Stockholm: KVHAA, 2015 (= KVHAA Konferenser; 88), S. 7–9, hier S. 7.

49 Ebd.

50 Zur deutschstämmigen Königin Eufemia und den *Eufemiavisor* vgl. Bandlien, Bjørn (Hg.): *Eufemia: Oslos middelalderdronning.* Oslo: Dreyer, 2012; Lodén, Sofia*: Le chevalier courtois à la rencontre de la Suède médiévale. Du Chevalier au lion à Herr Ivan.* Diss. Stockholm, 2012; Bampi, Massimiliano: „Translating Courtly Literature and Ideology in Medieval Sweden: Flores och Blanzeflor“. In: *Viking and Medieval Scandinavia* 4 (2008), S. 1–14; Layher, William: *Queen Eufemia's Legacy. Middle Low German Literary Culture, Royal Patronage, and the First Old Swedish Epic (1301).* Diss. Harvard, 1999; Bambeck, Florian: *Herzog Friedrich von der Normandie: der altschwedische Ritterroman:* „Hertig Fredrik av Normandie“. *Text, Übersetzung, Untersuchungen.* Wiesbaden: Reichert, 2009 (= Imagines Medii Aevi; 24); Würth: Eufemia – Deutsche Auftraggeberin, S. 269–281; Reiter, Virgile: *‚Flores och Blanzeflor': L'amour courtois dans la Suède du XIVème siècle.* Diss. Paris-Sorbonne, 2015; Andersson, Roger: „Die *Eufemiavisor* – Literatur für die Oberklasse“. In: Glauser/ Kramarz-Bein: Rittersagas, S. 45–70.

51 Erwähnenswert sind hier einzelne Studien z. B. Bampi, Massimiliano: *The Reception of the Septem Sapientes in medieval Sweden between Translation and Rewriting.* Göppingen: Kümmerle Verlag, 2007 (= Göppinger Arbeiten zur Germanistik; 744); Ferm, Olle: „*Schacktavelslek.* An International Beststeller and its Adaptation into Swedish“. In: Ders. u. Volker Honemann (Hg.): *Chess and Allegory in the Middle Ages.* Stockholm:

hat zum Ziel, zu einer besseren Vernetzung innerhalb der internationalen ostnordisch ausgerichteten Wissenschaft beizutragen.[52]

### 1.3.4. Karls- und Dietrichdichtung

Wie beschrieben richtete sich das Interesse der älteren Forschung vor allem auf die textkritische Analyse einzelner ostnordischer Textzeugnisse der Karlsdichtung: Philologische Studien und texthistorische Arbeiten dominieren die romanistischen und skandinavistischen Publikationen vor dem Hintergrund der mächtigen altwestnordischen Vorlage *Karlamagnús saga*, die als wichtige Zeugin bei der Rekonstruktion der zum Teil verlorenen altfranzösischen *chansons de geste* fungiert und darum einen besonderen Stellenwert im Rahmen der romanisch-skandinavischen Literaturbeziehungen einnimmt.[53]

Während sich ältere Forschungen auf die Frage nach der hypothetischen gemeinsamen schwedischen Vorlage der *Karl Magnus Krønike* und des *Karl Magnus* sowie dem Alter der Texte konzentrierten,[54] dürfen zwei philologische Studien nicht unerwähnt bleiben, die auch für die aktuelle Forschung von unschätzbarem Wert sind. Zum einen ist es die 1959 erschienene Abhandlung David Kornhalls *Den fornsvenska sagan om Karl Magnus. Handskrifter och texthistoria*,[55] die eine insgesamt sorgfältige und umfangreiche philologische Studie liefert. Ebenfalls eine umfassende philologische Analyse des dänischen Textes bietet Poul Lindegård Hjorths *Filologiske Studier over Karl Magnus' Krønike*,[56] in derem ersten Teil das Verhältnis zur altwestnordischen Vorlage im Hinblick auf Abweichungen thematisiert wird. In ihrem zweiten Teil werden die altdänischen Zeugnisse der Karlsdichtung zueinander in Beziehung gesetzt, nämlich der Text aus der Børglumer Handschrift von 1480 sowie die beiden Drucke von 1509 und 1534, während sich ihr dritter Teil der Wortschatzstudie widmet. Diese Studie komple-

---

Runica et Mediævalia, 2005 (= Runica et Mediævalia, Scripta Minora; 12), S. 281–328; Jonsson, Bengt R.: *Erikskrönikans diktare – ett försök till identifiering*. Uppsala: Svenska Fornskriftsällskapet, 2010 (= SSFS, Serie 1, Svenska Skrifter, 94); Småberg, Tomas: „Bland drottningar och hertigar. Utblickar kring riddarromaner och deras användning i svensk medeltidsforskning". In: *Historisk Tidskrift* 131 (2011), S. 197–226 sowie zu den schwedischen Sammelhandschriften: Carlquist, Jonas: *Handskriften som historiskt vittne. Fornsvenska samlingshandskrifter – miljö och funktion.* Stockholm: Runica et Mediævalia, 2002 (= Runica et Mediævalia, Opuscula; 6).

52 https://ostnordiskfilologi.wordpress.com/ (15.05.2019).

53 Kramarz-Bein: Die Þiðrekssaga, S. 116.

54 Siehe dazu: Storm, Gustav: *Sagnkredsene om Karl den Store og Didrik af Bern hos de nordiske Folk*. Kristiania: Mallings Bogtrykkeri, 1874. Abschnitt III „De svensk-danske Krøniker", S. 61. Hier postuliert Storm, dass sowohl *Karl Magnus* als auch *Karl Magnus Krønike* auf einer gemeinsamen schwedischen Vorlage basieren. Dies erklärt er vor allem mit der Übereinstimmung in den falschen Übersetzungen (*íþrótt* und *æwintyr*) und den zahlreichen „Schwedismen" in der dän. Bearbeitung. Dagegen argumentierte bereits 1877 C. J. Brandt in seiner Ausgabe der *Karl Magnus Krønike*, der die schwedische Prägung des Textes auf den Entstehungsort der Handschrift, das Kloster Børglum und den Prämonstratenserorden und seine Verbreitung v.a. in Schonen, zurückführt. Gegen Storms Hypothese s. auch: Aebischer, Paul: *Rolandia Borealia. La saga af Runzivals Bardaga et ses dérivés scandinaves comparés à la Chanson de Roland. Essai de restauration du manuscrit français utilisé par le traducteur norrois.* Lausanne: F. Rouge, 1954, S. 68 sowie ders.: Karlamagnús, S. 144–179.

55 Kornhall, David: *Den fornsvenska sagan om Karl Magnus. Handskrifter och texthistoria.* Lund: Gleerup, 1959 (= Lundastudier i Nordisk Språkvetenskap; 15).

56 Lindegård Hjorth, Poul: *Filologiske studier over Karl Magnus' Krønike.* København: Schultz, 1965 (= Universitets-Jubilæets danske Samfunds Skriftserie; 416).

 DOI 10.2357/9783772056802

mentiert die von Lindegård Hjorth herausgegebene kritische Edition der *Karl Magnus' Krønike* (1960).[57] Das Augenmerk der älteren Forschung liegt jedoch – sicherlich auch ihrem Zeitgeist entspringend – hauptsächlich auf der Erforschung einzelner literarischer Textdenkmäler sowie auf deren textkritisch-philologischen Interpretationen und deren Sprachgeschichte.

Im Folgenden werden nun Arbeiten vorgestellt, die sich primär mit den altschwedischen und altdänischen Textzeugnissen samt ihren Überlieferungszusammenhängen befassen. Zu nennen sind hier in erster Linie die Arbeiten Susanne Kramarz-Beins, die sich in ihrer Forschung auf den Bereich der Literatur- und Kulturbeziehungen im Mittelalter auf die altnordische, vor allem altwestnordische und vereinzelt altostnordische Karls- und Dietrichdichtung und der literarischen Milieu-Studien konzentriert.[58] Hier ist primär ihr Aufsatz „Zur altostnordischen Karls- und Dietrichdichtung"[59] zu nennen, in dem eine Übersicht einerseits über die Textzeugnisse (*Karl Magnus Krønike*, *Karl Magnus* und *Didriks Krönika*) geboten, und andererseits die ostnordische Balladenüberlieferung wie ostnordische Bilddokumente aus dem Karls- und Dietrich-Stoffkreis thematisiert werden. Als Fazit betont Kramarz-Bein die Zusammengehörigkeit der Karls- und Dietrichdichtung nicht nur im altwestnordischen, sondern auch im altostnordischen Literaturkontext, obgleich beide Kulturräume auf „verschiedenen Einfluss-Schienen des Kulturtransfers"[60] zu verorten sind. Dies wird an ähnlichen Übersetzungs- und Kompositionsprinzipien und einem ostnordischen Stilideal festgemacht. Weiterhin wird die Frage nach dem Aufzeichnungsinteresse mit memorialkulturellen und protonationalen — hier vor allem in Bezug auf die *Didriks Krönika* — Aspekten beantwortet. Diese Annahmen werden in einer Reihe weiterer Publikationen mit unterschiedlichen thematischen Fokussierungen betont, u. a. ist die Applikation der literaturwissenschaftlichen Netzwerktheorie am Beispiel der vernetzten literarischen Milieus in der höfischen Literatur ein Schwerpunkt von Kramarz-Beins aktueller Forschung.[61]

Einige für die vorliegende Studie relevante Positionen thematisiert Massimiliano Bampis Publikation „In Praise of the Copy. Karl Magnus in 15th-Century Sweden".[62] Obwohl „far from being an exhaustive investigation",[63] bietet der Aufsatz mögliche Interpretationsansätze vor dem Hintergrund des kodikologischen Kontextes *Karl Magnus'*, in den der jeweilige Text eingebettet ist. Geleitet von der Auffassung, „the reception of courtly literature in late-medieval Sweden led to a significant change in the conception of the world",[64] postuliert Bampi das hermeneutische Potenzial der Texte durch den intertextuellen Dialog in den einzelnen Handschriften.

Die in dieser Forschungsübersicht kurz vorgestellten Tendenzen der älteren und jüngeren Forschung lassen erfreulicherweise ein gestiegenes Interesse an den ostnordischen Werken

57 Lindegård Hjorth: Karl.

58 Vgl. Kapitel 1.3.2. „Jüngere Forschung: ‚Kontexte statt nur Texte'".

59 Kramarz-Bein, Susanne: „Zur altostnordischen Karls- und Dietrichdichtung". In: *Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik* 62 (2006), S. 99–121.

60 Ebd., S. 119.

61 Kramarz-Bein, Susanne: „Neuronale Vernetzung in der Literaturwissenschaft am Beispiel mittelalterlicher literarischer Milieubildungen in Skandinavien". In: Dies./ Glauser: Rittersagas, S. 15–43. Zur Netzwerktheorie und deren Applikationen: Dies. u. Birge Hilsmann (Hg.): *Applications of Network Theories*. Münster: LIT, 2014 (= Skandinavistik. Sprache – Literatur – Kultur; 10).

62 Bampi: In Praise.

63 Ebd., S. 30.

64 Ebd.

des Spätmittelalters erkennen. Dennoch fehlt bis heute eine umfassende systematische und theoretisch fundierte Studie, welche die ostnordischen Rezeptionszeugnisse der altfranzösischen *chansons de geste* sowohl in ihrem intertextuellen und kodikologischen Kontext als auch vor dem Hintergrund gesellschaftsgeschichtlich relevanter Entwicklungen in Schweden und Dänemark des 15. Jahrhunderts einordnet und interpretiert, um auf diese Weise mehr Erkenntnisse bei der Frage nach dem möglichen Rezeptionsmilieu sowie nach den Rekontextualisierungspotenzialen dieser Texte zu gewinnen. Die vorliegende Studie leistet unter Heranziehung einiger literatur- und kulturwissenschaftlicher Ansätze einen Beitrag dazu, diese Forschungslücke zu schließen.

 DOI 10.2357/9783772056802

## 2. Theoretische Prämissen

Die altostnordischen Zeugen der Karlsdichtung, die in den Sammelhandschriften des 15. Jahrhunderts überliefert sind und Übersetzungen von teilweise verlorenen altfranzösischen *chansons de geste* darstellen, werden unter dem Aspekt der Transmission und Reakkulturation der übersetzten Texte in neue literarische, soziokulturelle und politische Kontexte betrachtet. Den theoretischen Rahmen dieser Abhandlung bildet daher eine Vielzahl von theoretischen Ansätzen: Basis der Untersuchung ist der philologische Ansatz der *New Philology*, welche die *mouvance* zum Spezifikum mittelalterlicher Texte erklärt. Die aus dem Feld der *Translations Studies* stammende Polysystemtheorie komplementiert den Ansatz der *New Philology* im Hinblick auf die Abkehr von der älteren Praxis, Texte bzw. Übersetzungen einzig in Bezug auf Originale zu betrachten. Die Übersetzung stellt für die Polysystemtheoretiker den Vorgang der Translation eines Textes aus einem kulturellen System in ein anderes dar, mit dem Ziel der Funktionsbestimmung in diesem. Auch für die kulturanthropologisch ausgerichteten Kulturtransfer-Studien ist der Prozess der Vermittlung, des Transfers sowie die diskursiven Vorgänge im Aufnahmesystem zentral. Dass literarische Texte „niemals einfach von einer Sprache in die andere, sondern aus dem spezifischen Diskurs der einen in einen entsprechenden Diskurs der anderen Sprache“[65] übersetzt werden, lässt die Frage nach der Ent- und Rekontextualisierung der übersetzten heldenepischen Texte im Schweden und Dänemark des 15. Jahrhunderts vor dem Hintergrund der *Memory Studies* bzw. dem Konzept des *kulturellen Gedächtnisses* aufkommen.[66] Hier ist sicherlich von einer Gattungstransformation bzw. einer sich wandelnden Funktionalisierung der Texte auszugehen. Im Folgenden werden die oben angeführten theoretischen Ansätze näher erläutert und auf ihre Applizierbarkeit auf mediävistische Literatur- und Kulturräume überprüft.

### 2.1. New Philology

Der gegen die traditionelle Textkritik ausgerichtete Ansatz der *New Philology*[67] oder *Material Philology* ist in der skandinavistischen Mediävistik mittlerweile etabliert und hat sich in der Forschung als fruchtbar erwiesen.[68] Die Textkritik, deren Begründung traditionellerweise

65 Mueller-Vollmer, Kurt: „Übersetzen – Wohin? Zum Problem der Diskursformierung bei Frau von Staël und im amerikanischen Transzendentalismus“. In: Hammerschmid, Beata u. Hermann Krapoth (Hg.): *Übersetzung als kultureller Prozess: Rezeption, Projektion und Konstruktion des Fremden.* Berlin: Erich Schmidt, 1998 (= Göttinger Beiträge zur internationalen Übersetzungsforschung; 16), S. 11–31, hier S. 11.

66 Für aktuelle Forschungsansätze im Themenbereich *Memory Studies* im prämodernen Norden sowie weiterführende bibliographische Hinweise s. Glauser, Jürg; Hermann, Pernille u. Stephen A. Mitchell (Hg.): *Handbook of Pre-Modern Nordic Memory Studies. Interdisciplinary Approaches.* 2 Bde., Berlin: de Gruyter, 2018.

67 Die Ansätze der *New Philology* basieren auf den grundlegenden Arbeiten von Paul Zumthor, vgl. Nichols, Stephen G.: „The New Philology“. In: *Speculum. A Journal of Medieval Studies* 65 (1990), S. 1–108.

68 Vgl. dazu Wolf, Kirsten: „Old Norse – New Philology“. In: *Scandinavian Studies* 65 (1993), S. 338–348; Würth (Gropper), Stefanie: „Kulturwissenschaftliche Ansätze in der Mediävistik“. In: Kramarz-Bein, Su-

Karl Lachmann zugeschrieben wird, hat den Erhalt bzw. die Herstellung des dem Original am nächsten kommenden Textes, des sogenannten Archetyps, zum Ziel. Die Überlieferungsvarianten, d. h. alle erhaltenen Handschriften eines Textes, werden hinsichtlich ihrer Bedeutung für die Herstellung des ‚Originals' gesammelt (*recensio*) und gewertet (*examinatio*). Diesen Originalzentrismus lehnt die *New Philology* entschieden ab und betrachtet die *mouvance*[69] bzw. *variance*[70] oder, wie Joachim Bumke dies formuliert, die gleichwertigen Parallelfassungen[71] des Ausgangsobjekts als entscheidend für die mittelalterliche Schriftkultur als freie Reproduktionskultur. Die Besonderheit der mittelalterlichen Textualität besteht demnach darin, dass die Texte prinzipiell unfest, strukturell offen waren und so zu einer ganz spezifischen Kommunikation und Sinnvermittlung innerhalb der mittelalterlichen Gesellschaft beitrugen. Diese Eigentümlichkeit erfordert somit eine Dezentrierung des Textbegriffs und – in Übereinstimmung mit den Prinzipien der *New Philology* und in Anlehnung an den von Roland Barthes diagnostizierten Tod des Autors – sogar „den Tod des Archetyps".[72] Auch Jan-Dirk Müller fordert eine Revision des Textbegriffs, denn philologisch betrachtet erweist sich der feste Autortext für die Mediävistik als „Fiktion, die nicht nur unmöglich reflektiert werden kann, sondern den Blick verstellt auf das Transitorische, […] den Blick auf seine ‚mouvance'".[73] Die Idee eines festen Textes, einer ursprünglichen und darum besten Vorlage sei somit nicht geeignet, um die mediävistischen Texte und ihre Polyvalenz angemessen in ihrer synchronen wie diachronen Entwicklung zu untersuchen. Der Blickwinkel verlagere sich vom Prozess der Entstehung auf die Rezeption und die häufig mit dem Prädikat mangelhaft behaftete, weil fragmentarische Überlieferung. Verschiedene Fassungen eines Textes sind nach den Prinzipien der *New Philology* jedoch gleichberechtigt und stellen demnach Lesarten dar, die in einem bestimmten historischen Kontext entstanden sind. Eine ähnliche Position markiert der sog. *New Historicism*, wenn er eine strikte Trennung zwischen dem schriftlichen Dokument, der Handschrift, und dem Text, der sich aus allen Handschriften ergibt, vornimmt und so von einem dezentrierten, intertextuell vernetzten Text ausgeht.[74]

---

sanne (Hg.): *Neue Ansätze in der Mittelalterphilologie. Nye veier i middelalderfilologien.* Frankfurt a. M.: Peter Lang, 2005 (= Texte und Untersuchungen zur Germanistik und Skandinavistik; 55), S. 57–70; Driscoll, Matthew J.: „The Words on the Page: Thoughts on Philology, Old and New". In: Quinn, Judy u. Emily Lethbridge (Hg.): *Creating the Medieval Saga. Versions, Variability and Editorial Interpretations of Old Norse Saga Literature.* Odense: University Press of Southern Denmark, 2010 (= The Viking Collection; 18), S. 85–102 sowie Glauser: Textüberlieferung.

69 Der Begriff stammt von Paul Zumthor. In seinem *Essai de poétique médiévale* kritisiert er das Bestreben der zeitgenössischen Textkritik nach der Herstellung einer authentischen Textversion, wie sie vom ‚Autor' intendiert wurde und betont die „mobilité essentielle du texte médiéval", S. 71 in: Zumthor, Paul: *Essai de poétique médiévale.* Paris: Seuil, 1972.

70 Vgl. dazu Cerquiglini, Bernard: *Éloge de la variante: Histoire critique de la philologie.* Paris: Seuil, 1989.

71 Vgl. Bumke, Joachim: *Die vier Fassungen der ‚Nibelungenklage'. Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte und Textkritik der höfischen Epik im 13. Jahrhundert.* Berlin, New York: de Gruyter, 1999 (= Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte; 242, 8), S. 42.

72 Glauser: Textüberlieferung, S. 21.

73 Müller, Jan-Dirk: „Vorbemerkung". In: Ders. (Hg.): *‚Aufführung' und ‚Schrift' in Mittelalter und früher Neuzeit.* Stuttgart-Weimar: Metzler, 1996 (= Germanistische Symposien-Berichtbände; 17), S. XI–XVIII, hier S. XIV–XV.

74 Zur Anwendung in der Mediävistik s. Würth (Gropper), Stefanie: „*New Historicism* und altnordische Literaturwissenschaft". In: Glauser, Jürg u. Annegret Heitmann (Hg.): *Verhandlungen mit dem New Historicism. Das Text-Kontext-Problem in der Literaturwissenschaft.* Würzburg: Königshausen & Neumann, 1999, S. 193–208.

 DOI 10.2357/9783772056802

Weiterhin postuliert die *New Philology*, literarische Werke existierten nicht „independently of their material embodiments".[75] Für das Verständnis und die Interpretation eines Textes, der in einer mittelalterlichen Handschrift immer ein Rezeptionszeugnis darstellt, ist auch seine Materialität und Medialität ausschlaggebend: Die Form und die Gestaltung der Codices, deren Material, Schrift, Illustrationen, Rubriken, Initialen sowie Paratexte sind Produkte einer Rezeptionsleistung und ermöglichen in der Spannung zwischen einem diachron-textgeschichtlichen und einem synchron-überlieferungsgeschichtlichen Bezugsfeld einen anderen Blick auf den Text. [76]

Diese Perspektive eignet sich besonders gut im Hinblick auf die Texte der vorliegenden Untersuchung, stellen sie doch Abschriften von verlorenen Übersetzungen dar, welche wiederum auf die nicht erhaltenen altfranzösischen Vorlagen zurückgehen. Die Suche nach einem vermeintlichen Original, ob nun altfranzösisch oder altnorwegisch, oder einer hypothetischen altschwedischen oder altdänischen Zwischenstufe, ist so aussichtslos wie obsolet.

## 2.2. *Translation Studies* – Übersetzen im Mittelalter

Die Übersetzung als „Medium des Transfers und geistiger Ort der Begegnung über Sprach- und Kulturgrenzen hinweg"[77] gehört nicht erst seit dem Zeitalter der Globalisierung zu einem wichtigen Faktor der Interkulturalität. Beinahe jede Kultur übertrug Texte aus anderen Kulturen in das eigene soziale Umfeld, transformierte, adaptierte und tradierte sie weiter. Die Übersetzung literarischer Texte „als spezifischer Formen des individuellen und kollektiven Wahrnehmens von Welt"[78] führte zur Herausbildung eines Forschungsgebietes, das in seiner Komplexität und Divergenz ein einheitliches systematisches Vorgehen unmöglich macht. So wird zu Recht betont, dass in Anbetracht der relativen „Unbestimmtheit des Übersetzungsbegriffs sowie der Vielfalt theoretischer Grundannahmen, Untersuchungmethoden und Zielsetzungen"[79] die Übersetzungsforschung interdisziplinär sein muss.

Bei der Entwicklung der altnordischen Literatur waren Übersetzungen und Adaptionen ebenfalls „an integral and ongoing part […] from its earliest beginning".[80] An dieser Stelle ist es unabdingbar, Begriffe wie *Übertragung* und *Übersetzung* zu präzisieren, die für diese Arbeit zentral sind: Unter Übertragungen, unter die auch der Begriff Übersetzung fällt, versteht man Reproduktionsprozesse, bei denen von einer Vorlage ein Reprodukt hergestellt wird; hierbei

---

75 Driscoll: The Words, S. 90.

76 Vgl. Hausmann, Albrecht: „Überlieferungsvarianz und Medienwechsel. Die deutschen Artes dictandi des 15. Jahrhunderts zwischen Manuskript und Buchdruck". In: Busby, Keith (Hg.): *Manuscriture: la littérature médiévale dans les manuscrits. Sonderheft. Revue Belge de Philologie et d'Histoire* 83, 3 (2005), S. 747–768, hier S. 749.

77 Kittel, Harald: „Einleitung". In: Ders. et al. (Hg.): *Übersetzung, Translation, Traduction. Ein internationales Handbuch zur Übersetzungsforschung.* Bd. 1, Berlin: de Gruyter, 2004 (= Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft; 26), S. XV–XXIII, hier S. XV.

78 Voßkamp, Wilhelm: „Literaturwissenschaft als Kulturwissenschaft". In: Nünning, Ansgar u. Vera (Hg.): *Konzepte der Kulturwissenschaften.* Stuttgart/Weimar: Metzler, 2003, S. 73–85, hier: S. 77.

79 Kittel: Einleitung, S. XVI.

80 Barnes, Geraldine: „Travel and *translatio studii* in the Icelandic riddarasögur". In: Johanterwage, Vera u. Stefanie Würth (Hg.): *Übersetzen im skandinavischen Mittelalter.* Wien: Fassbaender, 2007 (= Studia Medievalia Septentrionalia; 14), S. 123–139, hier: S. 123.

werden sowohl die Inhalte als auch Formen der Vorlage in einem anderen Medium oder in einem anderen gesellschaftlichen und sprachlichen Kontext verfügbar gemacht.[81] Von einer Übersetzung spricht man, wenn dabei ein Sprachwechsel stattfindet.[82] Demnach ist eine Übersetzung ein Vorgang, durch den „die Äquivalenz zwischen zwei Sprachen“[83] hergestellt wird. Aber auch der in dieser Definition verwendete Begriff *Äquivalenz* bedarf selbst einer Klärung, ist doch die Äquivalenzfrage auf dem Gebiet der Übersetzungswissenschaft eine nicht unumstrittene.[84] Die linguistisch-normativ orientierte Äquivalenzforderung der Translationslinguistik in Bezug auf textsemantische und -pragmatische Aspekte wird von den übersetzungstheoretischen Entwicklungen der *Descriptive Translation Studies* als verengend kritisiert, wohingegen die zielkulturellen Faktoren an Bedeutung gewinnen. Die Entwicklung hin zu einem kulturwissenschaftlichen Übersetzungsverständnis kulminierte im sog. *translational turn*, der über die traditionellen Übersetzungskategorien, wie etwa Äquivalenz oder Originaltreue, hinausgreift.[85] Die seit den 1980er Jahren einsetzenden *cultural turns*[86] haben in der Übersetzungsforschung einen weiten, kulturanthropologisch orientierten Übersetzungsbegriff für sich beansprucht, der auf die Problemfelder der Auseinandersetzung zwischen den Kulturen verweist,[87] obgleich sie auch keinen revolutionären Paradigmenwechsel bewirkten. Der die einzelnen *turns* umfassende *cultural turn* ist hier nicht als ein obligatorisches holistisches theoretisches System zu verstehen, sondern als ein interpretatorisches Angebot, sich durch Perspektivenverschiebungen literarischen Werken anzunähern.[88] Das kulturanthropologisch ausgerichtete Konzept der Übersetzung wird so zum Medium des interkulturellen Dialogs, welches auf der Analyse der kulturellen Differenzen und Übertragungsmethoden basiert, und somit zum interaktiven Prozess der wechselseitigen Beeinflussung.[89]

81 Vgl. Hausmann, Albrecht: „Übertragungen: Vorüberlegungen zu einer Kulturgeschichte des Reproduzierens“. In: Bußmann, Britta et al. (Hg.): *Übertragungen. Formen und Konzepte von Reproduktion in Mittelalter und Früher Neuzeit*. Berlin/ New York: de Gruyter, 2005 (= Trends in Medieval Philology; 5), S. X–XX, hier S. X.

82 Vgl. Hausmann, Albrecht „III. Übersetzen. Einführung“. In: Ebd., S. 253–258, hier S. 254.

83 Schneiders, Hans-Wolfgang: *Allgemeine Übersetzungstheorie. Verstehen und Wiedergeben*. Bonn: Romanistischer Verlag, 2007 (= Abhandlungen zur Sprache und Literatur; 169), S. 15.

84 Unter Äquivalenz versteht man „die Gleichwertigkeit zweier aufeinander bezogener Objekte, […] also die Gleichwertigkeit von Ausgangsobjekt bzw. Original, wie es vom Sender eines kommunikativen Aktes verantwortet wird, und Reprodukt, das der Rezipient vor Augen hat“. Bußmann, Britta: „Äquivalenz“. In: Dies. et al: Übertragungen, S. 1–9, hier S. 2.

85 Vgl. Bachmann-Medick, Doris: „The Translational Turn“. In: Dies. (Hg.): *Translation Studies, Special Issue*, 2, 1. London: Routledge, 2009, S. 2–16.

86 Vgl. dazu: Bachmann-Medick, Doris: *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*. 4. Aufl., Reinbek: Rowohlt-Taschenbuch-Verlag, 2010.

87 Vgl. Bachmann-Medick, Doris: „Einleitung: Übersetzung als Repräsentation fremder Kulturen“. In: Dies. (Hg.): *Übersetzung als Repräsentation fremder Kulturen*. Berlin: Erich Schmidt Verlag, 1997 (= Göttinger Beiträge zur internationalen Übersetzungsforschung; 12), S. 1–18, hier S. 2.

88 Vgl. Lukas, Katarzyna: „Einleitung. Translation als kulturelles Faktum, oder: Nicht nur *cultural turns*“. In: Dies. et al. (Hg.): *Translation im Spannungsfeld der cultural turns*. Frankfurt a. M.: Peter Lang, 2013 (= Studien zur Germanistik, Skandinavistik und Übersetzungskultur; 7), S. 7–16, hier S. 8.

89 Vgl. Siever, Holger: *Übersetzen und Interpretation: die Herausbildung der Übersetzungswissenschaft als eigenständige wissenschaftliche Disziplin im deutschen Sprachraum von 1960 bis 2000*. Frankfurt a. M.: Peter Lang, 2010 (= Leipziger Studien zur angewandten Linguistik und Translatologie; 8), S. 335.

 DOI 10.2357/9783772056802

## 2.3. Polysystemtheorie

Ein von den *Translation Studies* aufgegriffenes Modell zur Funktionsbestimmung der übersetzten Literatur bietet die seit den 1970er Jahren sich stets entwickelnde Polysystemtheorie des israelischen Kulturwissenschaftlers Itamar Even-Zohar. Dieser semiotisch orientierte systemische Ansatz knüpft an den Russischen Formalismus und Tschechischen Strukturalismus an, vor allem an die Werke Jurij Tynjanovs, Roman Jakobsons und Boris Ejchenbaums, übernimmt dessen Konzepte wie *System* und *literarische Evolution*[90] und entwickelt sie weiter. Der Ansatz Even-Zohars ist als funktionalistisch zu bezeichnen, da er alle semiotischen Phänomene als Teile eines oder mehrerer Systeme begreift und diese auf ihre Funktionen und ihre wechselseitigen Beziehungen hin analysiert. Funktionalismus, oft mit dem Vorwurf des auf Saussure zurückgehenden statischen, in sich geschlossenen Systems ohne Einbeziehung außersystemischer Determinanten konfrontiert,[91] kann hier jedoch eine dynamische Komponente sowie eine Erweiterung durch Einbeziehung außersystemischer Elemente erfahren, welche schon bei Tynjanovs Konzept der literarischen Evolution zu erkennen ist. So unterscheidet Even-Zohar u. a. zwischen der Theorie der statischen und der dynamischen Systeme.[92]

### 2.3.1. Polysystem, Zentrum, Peripherie

Zentral in seiner Theoriebildung ist das Konzept des *Polysystems*, definiert als „a multiple system, a system of various systems which intersect with each other and partly overlap".[93] Unter Übersetzung versteht der Polysystemiker den Vorgang der Translation eines Textes von einem kulturellen System in ein anderes[94] und in Bezug auf die übersetzten Texte ist das Ziel der Polysystemtheorie die Funktionsbestimmung des übersetzten Textes innerhalb des Polysystems der Aufnahmekultur. Hierbei sind übersetzte Texte lediglich ein System in dem größeren literarischen Polysystem, das seinerseits als ein (Sub-)System der sie umfassenden Polysysteme, wie etwa Kultur, fungiert. Die Polysysteme sind nach Even-Zohar offene, dynamische und stratifikatorische Systeme, gekennzeichnet durch die Anordnung von Zentren und Peripherien, die sich in einer steten zentripetalen bzw. zentrifugalen Interaktion befinden. Sein Ansatz, die Analyse der internen Wechselbeziehungen und Strukturen innerhalb soziosemiotischer Systeme, geht auf Tynjanovs Konzept der literarischen Evolution zurück, erweitert um eine synchrone Perspektive.[95] Die Verschiebung der Hierarchien geschieht durch

90 Tynjanov entwickelte das Modell der *literarischen Evolution.* Er verstand die historische Entwicklung der Literatur hauptsächlich als Wandel ihrer Formprinzipien. Vgl. dazu: Goldt, Rainer: „Tynjanov". In: Nünning, Ansgar (Hg.): *Metzler Lexikon Kultur- und Literaturtheorie.* 5. akt.u. erwt. Aufl., Stuttgart/ Weimar: Metzler, 2013, S. 769. sowie Tynjanov, Jurij: „Über die literarische Evolution". In: Striedter, Jurij (Hg.): *Russischer Formalismus. Texte zur allgemeinen Literaturtheorie und zur Theorie der Prosa.* München: Fink, 1971, S. 432–461.

91 Vgl. Lieske, Stephan: „Strukturalismus". In: Nünning: *Metzler Lexikon*, S. 721–724, hier S. 721.

92 Weiterführend zum Konzept statischer und dynamischer Systeme vgl. Even-Zohar, Itamar: „Polysystem Theory". In: *Poetics Today* 11, 1 (1990), S. 9–96, hier S. 10–11.

93 Vgl ebd., S. 11.

94 Vgl. Mueller-Vollmer: Übersetzen – Wohin? Zum Problem, S. 14.

95 Vgl. Codde, Philippe: „Polysystem Theory Revisited: A New Comparative Introduction". In: *Poetics Today* 24, 1 (2003), S. 91–126.

ein Gelangen von nicht-kanonisierten Texten oder Textgattungen aus der Peripherie des Polysystems in dessen Zentrum.[96]

### 2.3.2. Übersetzungen

In den literaturwissenschaftlichen Kanonbildungsprozessen sind die Übersetzungen, historisch gesehen, am ehesten an der Peripherie anzusiedeln,[97] während einheimische, autochthone Texte und Gattungen zentral sind. Even-Zohar betrachtet die Übersetzungen hingegen nicht nur als „integral system within any literary polysystem", sondern als „most active system within it".[98] Übersetzungen können von der Peripherie des Polysystems aus wandern und aktiv an der Gestaltung dessen Zentrums sein:

> Through the foreign works, features (both principles and elements) are introduced into the home literature which did not exist there before. These include possibly not only new models of reality to replace the old and established ones that are no longer effective, but a whole range of other features as well, such as a new (poetic) language, or compositional patterns and techniques.[99]

Even-Zohar kristallisiert drei Faktoren heraus, welche die Bewegung von übersetzten Texten ins Zentrum ermöglichen. Zum einen sei dies möglich, wenn es sich um junge Literatur handele oder diese sich im Prozess der Etablierung befinde: Hier komme der übersetzten Literatur eine zentrale Rolle bei der Vermittlung literarischer Modelle zu. Zum anderen gelangen Übersetzungen ins Zentrum, wenn Literatur schwach (*weak)* oder peripher (*peripher)* oder beides sei. Aufgrund der Unfähigkeit, selbst Innovationen zu produzieren, bedarf es Übersetzungen nicht nur „as a medium through which new ideas can be imported, but also as the form of writing most frequently imitated by ‚creative' writers in the native language".[100] Der dritte Fall tritt ein, wenn es zu einer Krise (*crisis),* einem Wendepunkt (*turning point)* oder einem literarischen Vakuum (*literary vacuum)* in der Literatur kommt.[101] Die Annahme, dass übersetzte Literatur sich entweder am Zentrum oder an der Peripherie eines literarischen Polysystems befindet, schließt hingegen nicht aus, dass es in verschiedenen Systemen zu verschiedenen Positionierungen kommen kann: Übersetzte Literatur als System ist an sich stratifikatorisch;

96 Vgl. Lindqvist, Yvonne: *Översättning som social praktik. Toni Morrison och Harlequinserien Passion på svenska.* Stockholm: Almqvist & Wiksell, 2002 (= Acta Universitatis Stockholmiensis; Stockholm Studies in Scandinavian Philology; 26), S. 26.

97 Um den Vorwurf der Pauschalität aus dem Weg zu gehen, unterscheidet Even-Zohar zwischen den Polysystemen älterer und größerer Literaturen, wie es etwa die anglo-amerikanische oder französische Tradition darstellen – in denen aufgrund des Umfangs und der „self-sufficiency" der einheimischen Literatur die Übersetzungen eine periphere Rolle spielen, während die jüngeren Polysysteme kleinerer Nationen auf die Übersetzungen angewiesen sind und daher zentral anzusiedeln sind. Vgl. Gentzler, Edwin: *Contemporary Translation Theories.* Routledge: New York, 1993, S. 117.

98 Even-Zohar, Itamar: „The Position of Translated Literature within the Literary Polysystem". In: *Poetics Today* 1, 11 (1990), S. 45–51, hier S. 46.

99 Ebd., S. 47.

100 Gentzler: Contemporary Translation, S. 117.

101 Vgl. Even-Zohar: The Position, S. 47. Even-Zohars Kriterien wie *weak*, *crisis*, *vacuum* werden u. a. von Susan Bassnett kritisiert. Sie fragt, ob es sich hierbei noch um literarische oder bereits politische Begriffe handelt. Vgl. Bassnett, Susan: „The Translation Turn in Cultural Studies". In: Dies. u. André Lefevere (Hg.): *Constructing Cultures: Essays on Literary Translation.* Clevedon: Multilingual Matters, 1998, S. 123–140, hier: S. 127.

 DOI 10.2357/9783772056802

während also bestimmte Bereiche peripher bleiben, können andere eine zentrale Position einnehmen. Die Beziehungen zwischen der Position der übersetzten Literatur und dem literarischen Polysystem beschreibt Even-Zohar anhand zweier Annahmen. Erstens, die Wahl der zu übersetzenden Texte ist von den Bedingungen des sie aufnehmenden Polysystems abhängig: „Texts to be translated are chosen because of their compatibility with the new forms needed by a polysystem to achieve a complete, dynamic, homogeneous identity".[102] In einem vakuösen Polysystem, dem es an literarischen Techniken, Formen oder Genres fehlt, werden diese durch übersetzte Texte transportiert, da das Polysystem sonst „defective",[103] mangelhaft bleibt.

Zweitens unterscheidet Even-Zohar zwischen den Übersetzungsstrategien, determiniert von den sozioliterarischen Bedingungen der Aufnahmekultur: Soll übersetzte Literatur innovatorisch wirken, bleibt sie näher am Originaltext der Ausgangssprache. Sind die Innovationen aber zu radikal für die neue Kultur, besteht die Gefahr, dass übersetzte Texte nicht ins neue Polysystem integriert werden können. Ist der neue Text hingegen erfolgreich, übernimmt er die Funktion der primären, d. h. einheimischen, nicht übersetzten Literatur. Die zweite Übersetzungstendenz internalisiert bereits etablierte Normen der Aufnahmekultur und bestätigt die dominanten ästhetischen Normen zulasten der Innovationen.

### 2.3.3. Gideon Toury: a target-oriented approach

Eine erhebliche Erweiterung erfährt der polysystemische Ansatz durch die Arbeiten des israelischen Kulturwissenschaftlers Gideon Toury. Die Polysystemtheorie Even-Zohars bildet die Basis seiner theoretischen Konzeptionen, erweitert durch Tourys Feldforschungen zum Versuch einer umfassenden Übersetzungstheorie, welche als Publikation *In Search of a Theory of Translation* im Jahre 1980 erschien.[104] Wie Even-Zohar verfolgt Toury den zielsprachlich orientierten Ansatz in seiner Übersetzungsforschung, vermeidet jedoch das häufig kritisierte abstrakte ideale Modell „Autor – Originaltext/ Übersetzung – Leser". Für ihn stellt Übersetzung eine „norm-governed activity"[105] dar, in welche mindestens zwei Sprachen und zwei kulturelle Traditionen involviert sind, und bei der sich der Übersetzer zwischen zwei Strategien entscheiden muss: Entweder werden die Normen der Ausgangskultur angewandt, was zu „translation's adequacy as compared to the source text"[106] führt, oder die dominierenden Normen der Zielkultur sind entscheidend, was wiederum zu „its acceptability"[107] beiträgt. Die totale Adäquatheit des übersetzten Textes in Bezug auf den Ausgangstext am einen, die totale Akzeptanz in der Aufnahmekultur am anderen Extrempol platzierend, lokalisiert Toury Übersetzung stets in der Mitte: Keine Übersetzung kann gänzlich akzeptabel oder adäquat sein, der übersetzte Text „can never meet the ideal standards of the two abstract poles".[108] Um den Prozess der Übersetzung zu verstehen, muss der übersetzte Text innerhalb seines kulturell-

102 Gentzler: Contemporary Translation, S. 118.
103 Vgl. ebd., S. 119.
104 Toury, Gideon: *In Search of a Theory of Translation.* Tel Aviv: The Porter Inst. for Poetics and Semiotics, 1980 (= Meaning and Art; 2). S. auch ders.: *Descriptive Translation Studies and Beyond.* Amsterdam u.a.: Benjamins, 1995 (= Benjamins Translation Library; 4).
105 Toury: Descriptive Translation, S. 56.
106 Ebd., S. 57.
107 Ebd.
108 Gentzler: Contemporary Translation, S. 128.

DOI 10.2357/9783772056802

linguistischen Kontextes begriffen und analysiert werden. In seinem Artikel „The Nature and Role of Norms in Literary Translation“[109] stellt er eine Reihe von Normen (*preliminary, initial, operational, matricial* und *textual norms)* auf, die den Prozess der Übersetzung von der Wahl des konkreten Textes über die individuelle Entscheidung des Übersetzers bezüglich der Übersetzungsstrategie bis hin zu den einzelnen linguistischen und stilistischen Präferenzen determinieren.[110] Toury plädiert dafür, nicht einzelne Texte zu analysieren, sondern „rather multiple translations of the same original text as they occur in one receiving culture at different times in history“.[111]

### 2.3.4. Kritik, Applizierbarkeit und Fazit

Das im Gegensatz zu Luhmanns Systemtheorie kaum in Deutschland rezipierte systemische, semiotisch orientierte Konzept der Polysystemtheorie, wie sie von Even-Zohar seit den 1970er Jahren stets entwickelt und revidiert wurde, kann gewinnbringend in der Auseinandersetzung mit den übersetzten Texten des nordischen Mittelalters angewandt werden. Dazu bedarf es freilich einiger Modifikationen, ist doch bereits auf den ersten Blick der polysystemische Hang zum Universalismus erkennbar. Even-Zohars Ansatz, dass literarische Systeme selbst stratifiziert sind und aus vielen verschiedenen Systemen bestehen, die stets von dynamischen Wechselbeziehungen geprägt sind, ist dennoch ein holistischer. Even-Zohar übernimmt das historische Konzept des Russischen Formalismus bezüglich der Literarizität der literarischen Werke, wie auch Ejchenbaum und Tynjanov es vertreten, Literatur entwickle sich autonom ohne Beeinflussung durch externe Faktoren. Gentzler merkt an, Even-Zohar beziehe Texte selten auf reale Bedingungen ihrer Produktion, sondern auf hypothetische strukturelle Modelle und Abstraktionen: „The extraliterary continues to be significantly absent from his analysis“.[112] Auch das Konzept des literarischen Systems indiziert, es sei autonom, selbstregulierend, dynamisch, homogen – kommt es zu Vakua, Krisen oder Wendepunkten, strebt das System danach, diese durch Verschiebungen der Hierarchien von Peripherie und Zentrum zu eliminieren, da es sonst *defective* bleibt. Unmittelbar stellt sich die Frage, in welcher Gestalt das ideale homogene Polysystem als Folie zum Vergleich mit den anderen, defektiven Systemen existiert – oder ob es lediglich ein abstraktes Postulat bleibt.

Verlässt man den universalistischen Anspruch der Polysystemtheorie, so ist sicherlich die zielsprachliche oder sogar zielkulturelle Orientierung dieses Ansatzes konstruktiv in der Auseinandersetzung mit den übersetzten Texten sowie das Bestreben, den übersetzten Text primär als Phänomen der Zielsprache im Gesamtkontext innerhalb ihres literarischen Systems aufzufassen.[113] Die Abkehr von der überkommenen Praxis, den übersetzten Text einzig in Bezug auf den Originaltext der Ausgangssprache zu betrachten, lässt sich hierbei unschwer mit den Forderungen der *New Philology* nach der Ablehnung des traditionell philologischen Originalzentrismus vergleichen und für die vorliegende Studie produktiv verbinden. Die Funktions-

109 Toury, Gideon: „The Nature and Role of Norms in Literary Translation“. In: Venuti, Lawrence (Hg.): *The Translation Studies Reader.* London u.a.: Routledge, 2000, S. 198–212.
110 Weiterführend zu der Übersicht der hier nur kurz erwähnten Normen: Toury: The Nature, S. 202–205.
111 Gentzler: Contemporary Translation, S. 130.
112 Ebd., S. 123.
113 Vgl. Mueller-Vollmer: Übersetzen-Wohin? Zum Problem, S. 14.

 DOI 10.2357/9783772056802

bestimmung der übersetzten Texte innerhalb des Polysystems der sie aufnehmenden Kultur hilft, die Aufmerksamkeit darauf zu lenken, was „die Texte uns zeigen können über die Vorgänge ihrer Entstehung, die den Übersetzern dabei zu Verfügung stehenden Möglichkeiten, die von ihnen jeweils getroffene Wahl".[114] Der Ansatz fand bereits Anwendung in einer Reihe von Publikationen, die sich mit den Werken skandinavischen Mittelalters befassen, und führte zu neuen Erkenntnissen im Bereich der übersetzten Literatur sowohl im altwest- als auch altostnordischen literarischen System.[115]

## 2.4. Kulturtransfer

Wirft man einen Blick auf die aktuelle Forschungslandschaft, so hat der Begriff *Kulturtransfer* eine seit Jahren andauernde Konjunktur. Dieses von der Forschergruppe um Michael Werner und Michel Espagne entwickelte Konzept wurde zunächst zur Erforschung deutscher Einflüsse in französischen Kontexten anhand interdisziplinärer Studien angewandt.[116] Seitdem hat sich die Kulturtransferforschung in einer produktiven Art und Weise in diversen Disziplinen der Kultur-, Sprach- und Sozialwissenschaften etabliert, dabei eine schier unüberschaubare Menge an Begriffen wie *Akkulturation*, *Transkulturation*, *Hybridisation*, *Domestizierung* produzierend, um die Transfervorgänge zwischen verschiedensten Kulturen zu analysieren. Auch nach dreißig Jahren scheint dieses Konzept eher gewinnbringend für die Erkenntnisse von Einzelstudien zu sein als ein abgeschlossenes theoretisches Fundament für diese zu bieten. Diese konzeptuelle Offenheit erklärt auch die hochgradige Applizierbarkeit des Konzeptes auf Analysen verschiedener Zeiträume, womit es von seiner ursprünglich in der Neuzeit angesiedelten Untersuchungen fortrückt. Im Folgenden wird dieses Konzept vorgestellt und im Anschluss daran auf sein methodologisches Potenzial für den in dieser Arbeit relevanten Zeitraum des späten Mittelalters überprüft.

### 2.4.1. Kulturtransfer: Übertragung von Wissen

Wie bereits oben erwähnt wurde das Konzept der Kulturtransferforschung erstmals von der Forschergruppe um Michel Espagne und Michael Werner für die interdisziplinären Studien zu deutschen Einwirkungen in französischen Kontexten entwickelt. Hierbei analysierten sie Transferprozesse unterschiedlichster Art: Neben Dokumenten wie literarischen Texten, Über-

114 Ebd., S. 15.

115 Vgl. dazu: Bampi, Massimiliano: „Network Theory, Polysystem Theory, and Old Swedish Literature: An Experimental Approach". In: Kramarz-Bein/ Hilsmann: Applications, S. 89–102; ders.: „Translating Courtly Literature and Ideology in Medieval Sweden: Flores och Blanzeflor". In: *Viking and Medieval Scandinavia* 4 (2008), S. 1–14; Ferrari, Fulvio: „Middle Low German Literature: a Polysystem between Polysystems?" In: Bampi, Massimiliano u. Marina Buzzoni (Hg.): *Textual Production and Status Contests in Rising and Unstable Societies.* Venezia: Edizioni Ca' Foscari, 2013, S. 71–82; Eriksen, Stefka Georgieva: „The Change of Position of Translated Riddarasögur within Old Norse Literary Polysystems. A Case Study of Elíss saga ok Rósamundar". In: Ebd., S. 43–58; Pettersson, Jonatan: „*Riddarasögur* in the North Atlantic Polysystem of the thirteenth Century. The Value of a Theory". In: Johansson/ Mundal: Riddarasögur, S. 107–128.

116 Espagne, Michel u. Michael Werner: „Deutsch-französischer Kulturtransfer im 18. und 19. Jahrhundert. Zu einem neuen interdisziplinären Forschungsprogramm des C.N.R.S". In: *Francia* 13 (1985), S. 502–510.

setzungen oder privaten Korrespondenzen rückten auch gewisse (Berufs-)Gruppen wie Immigranten, Seeleute, Diplomaten, Kaufleute, Künstler oder Verleger als kulturelle Transmitter ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Im Mittelpunkt stehen dabei nicht die Ausgangskultur oder die zu vergleichenden Entitäten wie Nation, Staat oder Land, sondern der Prozess der Vermittlung und die diskursiven Vorgänge im Aufnahmesystem. Kulturtransfer wird als aktiver Aneignungsprozess begriffen, im Laufe dessen etwas aus einer Kultur in die andere übertragen wird, als „Übertragung von Menschen, Gütern und Wissen“[117] zwischen Kulturen, bei der vor allem zirkulierende immaterielle Güter von großer Bedeutung sind.

Das Konzept der internationalen Zirkulation des Immateriellen steht in Korrelation mit Pierre Bourdieus Auffassung vom Import und Export der Ideen, dargelegt in seinem Aufsatz „Les conditions sociales de la circulation internationale des idées“.[118] Für Bourdieu ist die internationale Ideenzirkulation durch strukturelle Faktoren im Aufnahmefeld bestimmt. Da fremde Texte kontextunabhängig transferiert werden, transportieren sie das Produktionsumfeld, in dem sie entstanden, nicht mit sich. Wie auch die von Espagne und Werner initiierte Kulturtransferforschung orientiert sich Bourdieu dabei nicht am Primat des Ausgangsfeldes,[119] sondern unterstreicht die Bedeutung des Aufnahmefeldes oder der Aufnahmekultur für die Funktionsbestimmung eines fremden Werkes, das nach einer Reihe sozialer Operationen schließlich gemäß der internen Logik des Aufnahmesystems re-interpretiert wird.[120] Dabei sind es unbewusste nationale Felder, die hier „l’effet de prisme déformant“,[121] den Effekt eines entstellenden Prismas, einnehmen, die zum „générateur de formidables malentendus“[122] werden. So ist es auch Bourdieus Intention, diese Kategorien des nationalen kulturellen Unbewussten, derer sich die sozialen Akteure in ihrer kulturellen Produktion und Rezeption unbewusst bedienen,[123] explizit zu machen. Dies könne laut Bourdieu durch eine Reflexion über die Entstehung der nationalen Bewertungskategorien aus der Entwicklung der je länderspezifischen wissenschaftlichen Disziplinen geschehen.[124] Nur so könne der intellektuelle Nationalismus überwunden werden. Auch die Kulturtranserforscher bemühen sich mit der Offenlegung des re-formulierten Fremden im vermeintlich Eigenen um die Dekonstruktion des Konzeptes eines Nationalstaates, die jedoch weniger pessimistisch auf die Missverständnisse und Instrumentalisierungen durch das Aufnahmefeld konzentriert sind als Bourdieu in seiner Auffassung zur Zirkulation transnationaler Ideen.

117 Vgl. Keller, Thomas: „Kulturtransferforschung: Grenzgänge zwischen den Kulturen“. In: Moebius, Stephan u. Dirk Quadflieg (Hg.): *Kultur. Theorien der Gegenwart.* Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 2006, S. 101–114, hier S. 102.

118 Bourdieu, Pierre: „Les conditions sociales de la circulation internationale des idées“. In: *Actes de la recherche en sciences sociales* 145 (2002), S. 3–8.

119 Vgl. Jurt, Joseph: „Die sozialen Bedingungen der internationalen Zirkulation der Ideen. Das Konzept Pierre Bourdieus und dessen Applikation“. In: Schmidt, Sarah u. Gérard Raulet (Hg.): *Wissen in Bewegung. Theoriebildung unter dem Fokus von Entgrenzung und Grenzziehung.* Berlin: Lit.Verlag, 2014, S. 155–169, hier S. 167.

120 Vgl. Jurt: Die sozialen Bedingungen, S. 163.

121 Bourdieu: Les conditions, S. 5.

122 Ebd., S. 2.

123 Jurt, Joseph: „Für eine vergleichende Sozialgeschichte der Literaturstudien. Romanistik in Deutschland, *études littéraires* in Frankreich“. In: Joch, Markus u. Norbert Wolf (Hg.): *Text und Feld: Bourdieu in der literaturwissenschaftlichen Praxis.* Tübingen: Niemeyer, 2005 (= Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur; 108), S. 311–322, hier S. 311.

124 Jurt: Die sozialen Bedingungen, S. 163.

 DOI 10.2357/9783772056802

### 2.4.2. Kulturbegriff

Die Kulturtransferforschung als eine Strömung innerhalb der Kulturwissenschaften ist weder Einflussforschung noch Rezeptionsforschung im Sinne der vergleichenden Literaturwissenschaft, welche die Aufnahme eines Werks im neuen Kontext und dessen Einfluss darauf analysiert, oder der Rezeptionsgeschichte, die das Interesse auf literaturhistorische Kontexte und Faktoren im Aufnahmesystem lenkt, jedoch immer noch von einem impliziten Hierarchiedenken in Bezug auf das Original bestimmt ist.[125] Davon versucht sich die Transferforschung, wenn auch nicht immer konsequent, zu lösen. Sich auf das kulturanthropologische Konzept der Akkulturation beziehend, übernimmt die Transferforschung auch den kulturanthropologisch ausgerichteten Kulturbegriff, der ein neues Kulturverständnis generiert: Kulturen existieren nicht vorgängig, sondern nehmen durch kulturelle Kontakte erst Gestalt an, sind also als Prozesse der Überlagerung und Vermischung verschiedener Kulturen aufzufassen.[126] Von Clifford Geertz wurde die Metapher *Kultur als Text* im Anschluss an Paul Ricoers Texthermeneutik entwickelt.[127] Hierbei werden die kulturellen Praktiken in Analogie zu Texten als lesbar und übersetzbar betrachtet. Kultur selbst lässt, ähnlich wie ein Text, verschiedene Lesarten zu, indem sie Handlungen in interpretative Zeichen und Symbole übersetzt, welche wiederum dekodiert werden können.[128] Fremde Kulturen sind nach Doris Bachmann-Medick erst durch ihre Repräsentation in Mythen, Ritualen und Texten zugänglich.[129] Im Gegensatz zu diesem interpretativen Ansatz der Kulturanthropologie ist die Auffassung der Kultur als Performanz ungleich dynamischer: Nach Victor Turner wird Kultur als Prozess symbolischer Handlungen aufgefasst, an welche die Bedeutungskonstitution dicht gebunden wird.[130]

Unter den Stichworten *Kreolisierung*, *Hybridisierung* und *cultural flows* werden in der Kulturtransferforschung seit den 1980er Jahren Austauschprozesse diskutiert, die interkulturelle „Übertragung und Vermittlung von Texten, Diskursen, Medien und kulturellen Praktiken"[131] umfassen. Hier wird der Übergang „von einem lokalen zu einem mobilen Paradigma des Kulturbegriffs"[132] indiziert. Lutz Musner warnt aber gleichzeitig davor, sich bei Transferforschung

125 Vgl. Jurt, Joseph: „Das wissenschaftliche Paradigma des Kulturtransfers". In: Berger, Günter u. Franziska Sick (Hg.): *Französisch-deutscher Kulturtransfer im* Ancien Régime. Tübingen: Stauffenburg, 2002 (= Cahiers lendemains; 3), S. 15–38, hier S. 18.

126 Vgl. Bachmann-Medick, Doris: „Kulturanthropologie". In: Nünning, Ansgar u. Vera Nünning (Hg.): *Konzepte der Kulturwissenschaften.* Stuttgart-Weimar: Metzler, 2003, S. 86–107, hier S. 97.

127 Dazu: Geertz, Clifford: *The Interpretation of Cultures. Selected Essays.* London: Hutchinson, 1975, hier v. a. der vielzitierte Essay „Deep play: Notes on the Balinese Cockfight" (dt.: *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme.* Übersetzt von Rolf Bindemann et al. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1983). S. auch den Sammelband: Bachmann-Medick, Doris (Hg.): *Kultur als Text.* 2. Aufl., Tübingen/ Basel: Francke, 2004.

128 Vgl. Bachmann-Medick: Kulturanthropologie, S. 90.

129 Vgl. Bachmann-Medick, Doris: „Kulturanthropologie und Übersetzung". In: Kittel: Übersetzung, S. 155–165, hier S. 159.

130 Vgl. Bachmann-Medick: Kulturanthropologie, S. 93.

131 Musner, Lutz: „Kultur als Transfer. Ein regulationstheoretischer Zugang am Beispiel der Architektur". In: Mitterbauer, Helga u. Katharina Scherke (Hg.): *Ent-grenzte Räume. Kulturelle Transfers um 1900 und in der Gegenwart.* Wien: Passagen, 2005 (= Studien zur Moderne; 22), S. 173–194, hier S. 173.

132 Schmale, Wolfgang: „Kulturtransfer", Abs. 2. In: Europäische Geschichte Online (EGO), hg. vom Leibniz-Institut für Europäische Geschichte (IEG), Mainz, 2012-10-31. http://ieg-ego.eu/de/threads/theorien-und-methoden/kulturtransfer/wolfgang-schmale-kulturtransfer (15.05.2019).

nicht zu sehr auf das Imaginäre zu konzentrieren, sondern auch die materiellen Rahmungen der Transfers zu berücksichtigen.[133]

### 2.4.3. Kulturtransferanalyse

Kultur wird definiert als ein veränderliches Kommunikationssystem,[134] bei dem geschlossene Kulturräume und Identität abgeschafft werden und Kultur als Ergebnis von interkulturellen Differenzierungsprozessen erscheint, die „kulturelle Kontexte dem Fremden öffnen und sie zugleich durch und gegen fremde ‚Identität' befestigen".[135] Mit dieser kommunikationstheoretischen Ausrichtung des Kulturbegriffs operiert nun die Transferforschung und rekonstruiert anhand von drei, zunächst etwas schematisch zusammengefassten, Prozessen die Dynamik der Transfervorgänge: Durch eine sorgfältige Analyse der Selektions-, Vermittlungs- und Rezeptionsprozesse lassen sich so die Fragen nach den Intentionen, den Wegen und den Re-Integrationsmöglichkeiten kultureller Artefakte beantworten. Die Selektionsprozesse beschreiben die Formen der Auswahl von Objekten, Texten und Diskursen in der Ausgangskultur, die nach Lothar Jordan und Bernd Kortländer durch technisches, praktisches oder ideologisches Interesse bestimmt werden.[136] Die Vermittlungsinstanzen – personal (z. B. Reisende, Händler, Übersetzer, etc.), institutionell (Klöster, Universitäten, Verlage) oder medial (Hörfunk, audio-visuelle Medien) agierend – transferieren kulturelle Artefakte in die neue Kultur. Letztlich sind die Rezeptionsprozesse zu untersuchen, welche beleuchten, wie die transferierten Objekte, Texte, Diskurse oder Praktiken im neuen sozialen und kulturellen Horizont adaptiert werden.[137] Lüsebrink unterscheidet fünf Formen der Rezeption: Während die *Übertragung* eine möglichst originalgetreue Form in Bezug auf die Ausgangskultur nachzuahmen sucht, wie es bei einer Übersetzung oder einem Nachbau der Fall sein kann, sind bei der *Nachahmung*, einer Form „epigonaler Neuschöpfungen",[138] fremdkulturelle Muster noch erkennbar. Mit *kultureller Adaption* werden Formen kultureller Veränderungen im Hinblick auf die Spezifika der Zielkultur bezeichnet. Daneben beschreibt Lüsebrink *Kommentarformen* und *produktive Rezeption*, zu der sowohl die Prozesse der kulturellen Umdeutung als auch die des negativen Transfers gehören, als die letzten beiden Rezeptionsformen.[139] Sicherlich lassen sich die Transfervorgänge für die Neuzeit, die Moderne und das Zeitalter der Globalisierung expliziter und präziser beschreiben als für das Mittelalter.

133 Vgl. Musner: Kultur, S. 175.

134 Zum Begriff *Kultur* sowie zum Konzept des Kulturgedächtnisses bei Espagne und Werner, vgl. Espagne u. Werner: Deutsch-französischer Kulturtransfer, S. 504–505.

135 Keller: Kulturtransferforschung, S. 104.

136 Vgl. Kortländer, Bernd: „Begrenzung – Entgrenzung". In: Ders. u. Jordan, Lothar (Hg.): *Nationale Grenzen und internationaler Austausch. Studien zum Kultur- und Wissenschaftstransfer in Europa.* Tübingen: Niemeyer, 1995 (= Communicatio; 10), S. 1–20, hier S. 7.

137 Vgl. Lüsebrink, Hans-Jürgen: *Interkulturelle Kommunikation. Interaktion, Fremdwahrnehmung, Kulturtransfer.* Stuttgart: Metzler, 2005, S. 133.

138 Kortländer: Begrenzung, S. 8.

139 Vgl. Lüsebrink: Interkulturelle Kommunikation, S. 136–137.

 DOI 10.2357/9783772056802

### 2.4.4. Kulturtransferkonzeption für mediävistische Räume

Die Applizierbarkeit des vorgestellten kulturwissenschaftlichen Konzeptes auf die mediävistischen Zeit- und Kulturräume scheint ob der Überlieferungslage der kulturellen Artefakte nicht immer einfach. Auch die dem Mittelalter als Epoche zugeschriebene Anonymität der Überlieferung erschwert zunächst die Vorgehensweise, wie sie für die Neuzeit und Moderne konzipiert wurde. Dennoch gibt es eine Reihe von mediävistischen Arbeiten, die sich dieses Konzeptes produktiv bedienen.[140] Doch es ist gerade die stets kritisierte konzeptuelle Offenheit der Transferforschung,[141] die diesen Ansatz multiapplikabel macht, ihm den „Charakter eines Korrektivs gegenüber vorangegangenen und noch bestehenden Forschungskonzepten“[142] verleiht. Freilich muss den Spezifika mediävistischer Kulturräume Rechnung getragen werden: Die Transferforschung müsse sich von nationalgeschichtlich geprägten Räumen der Neuzeit und Moderne lösen, was jedoch aus mediävistischer Perspektive ohnehin selbstverständlich erscheint, so Roland Scheel.[143] Das europäische Mittelalter sei von *nationes*, verwandtschaftlich, religiös, kulturell-sprachlich und ökonomisch ausgerichteten Kulturarealen geprägt gewesen.[144] Die Ausgangs- und Zielkulturen für den Untersuchungsraum zu definieren, macht eine feinfühlige Selektion von Kriterien erforderlich, da es sich nicht um Länder, Nationen oder Staaten handelt, denen die Textzeugnisse entstammen, auch Kirchen- und Konfessionszugehörigkeiten oder die sprachliche Verwandtschaft sind als alleinstehende Merkmale irre-

140 Vgl. dazu Sammelbände: Friedrich, Udo et al. (Hg.): *Kulturtransfer am Fürstenhof: höfische Austauschprozesse und ihre Medien im Zeitalter Kaiser Maximilians I.* Berlin: Lukas, 2013 (= Schriften zur Residenzkultur; 9); Kasten, Ingrid (Hg.): *Kultureller Austausch und Literaturgeschichte im Mittelalter.* Sigmaringen: Thorbecke, 1998 (= Beihefte der Francia; 43); Knefelkamp, Ulrich u. Kristian Bosselmann-Cyran (Hg.): *Grenze und Grenzüberschreitung im Mittelalter.* Berlin: Akademie-Verlag, 2007; Grebner, Gundula u. Johannes Fried (Hg.): *Kulturtransfer und Hofgesellschaft im Mittelalter: Wissenskultur am sizilianischen und kastilischen Hof im 13. Jahrhundert.* Berlin: Akademie-Verlag, 2008 (= Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel; 15); Klammt, Anne u. Sébastien Rossignol (Hg.): *Mittelalterliche Eliten und Kulturtransfer östlich der Elbe: interdisziplinäre Beiträge zur Archäologie und Geschichte im mittelalterlichen Ostmitteleuropa.* Göttingen: Universitätsverlag, 2009; Fuchs, Thomas u. Sven Trakulhun (Hg.): *Das eine Europa und die Vielfalt der Kulturen. Kulturtransfer in Europa 1500–1850.* Berlin: Berliner Wissenschaftsverlag, 2003 (= Aufklärung und Europa; 12). Skandinavisch ausgerichtete Arbeiten: Waßenhoven, Dominik: *Skandinavier unterwegs in Europa (1000–1250): Untersuchungen zu Mobilität und Kulturtransfer auf prosopographischer Grundlage.* Berlin: Akademie-Verlag, 2006 (= Europa im Mittelalter; 8); Scheel, Roland: *Skandinavien und Byzanz: Bedingungen und Konsequenzen mittelalterlicher Kulturbeziehungen.* 2 Bde., Göttingen: V&R, 2015 (= Historische Semantik; 23). Grundlegende methodische Reflexionen finden sich im Forschungsprogramm des Graduiertenkollegs 516 *Kulturtransfer im europäischen Mittelalter.* S. http://gepris.dfg.de/gepris/projekt/272707 (15.05.2019).

141 So etwa Christiane Eisenberg: „So auf sich selbst gestellt, vermitteln jene Kulturtransferforscher, die sich überhaupt mit Methoden- und Darstellungsproblemen beschäftigen, den Eindruck, dass sie gar keine spezielle Methode verfolgen, sondern ‚nach Gefühl und Wellenschlag‘ Erzählung und Beschreibung, Fallstudien und Kontextanalysen kombinieren“. S. Eisenberg, Christiane: „Kulturtransfer als historischer Prozess“. In: Kaelble, Hartmut u. Jürgen Schriewer (Hg.): *Vergleich und Transfer. Kompratatistik in den Geschichts-, Sozial- und Kulturwissenschaften.* Frankfurt a. M.: Campus Verlag, 2003, S. 399–419, hier S. 401.

142 Kugler, Hartmut: „Zum kulturwissenschaftlichen Konzept ‚Kulturtransfer‘ im europäischen Mittelalter“. In: Altenburg, Detlef u. Rainer Bayreuther (Hg.): *Musik und kulturelle Identität.* Bd. 2, Kassel u.a.: Bärenreiter, 2012, S. 456–465, hier S. 460.

143 Vgl. Scheel: Skandinavien, S. 62.

144 Vgl. Gerogiorgakis, Stamatios; Roland Scheel u. Dittmar Schorkowitz: „Kulturtransfer vergleichend betrachtet“. In: Borgolte, Michael et al. (Hg.): *Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter.* Berlin: Akademie-Verlag, 2011 (= Europa im Mittelalter; 18), S. 385–466, hier S. 424–425.

führend. Für eine Differenzierung von mediävalen Kulturräumen ist eine Kumulation von Kriterien nötig, wie etwa Religion, Sprache, Schrift, Recht, Wirtschaft, Verfassung etc.[145]

Weiterhin ist bei Transfers im Mittelalter also nicht von linearen, hierarchischen Prozessen auszugehen, sondern von asymmetrischen Transferprozessen, die zwischen zwei, lokal wie zeitlich, voneinander entfernten Kulturarealen stattfinden.[146] Dabei ist die zeitliche Verschiebung, der ein Rezeptionsprozess stets unterliegt – in der vorliegenden Untersuchung sind es immerhin etwa drei Jahrhunderte – der einfachste Typ von Asymmetrie. Analog dazu ist von einer räumlich-geographischen Asymmetrie bei Transferprozessen auszugehen. Hier möchte Kugler eine Binnendifferenzierung vornehmen und mit den Begrifflichkeiten *Nahdistanz* und *Ferndistanz* operieren, um so die Transferprozesse zum einen zwischen verschiedenen volkssprachigen Kulturen innerhalb Lateineuropas, zum anderen zwischen Lateineuropa und dem Islam oder dem Fernen Osten zu untersuchen.[147] Bihrer plädiert allerdings in diesem Zusammenhang für eine kommunikationsgeschichtliche Ausweitung des Kulturtransferbegriffs sowie für das Konzept der *mittleren Distanz*, das kein abgeschlossener dritter Bereich, sondern als „Kontinuum zwischen den beiden Polen Nähe und Ferne zu denken“[148] sei. Als Ausgangspunkte der Untersuchung sind Akteure, Begegnungen, Transfers und Erinnerungsakte zu wählen, statt von „scheinbaren Entitäten wie vormodernen Nationen, Herrschaftsräumen oder der Christenheit“[149] auszugehen. Hiermit korreliert auch Kuglers Konzept der mediävistischen Kulturtransferforschung: Er entwirft eine Reihe an Fragen, die zwar nicht die Verbindlichkeit einer Methode beanspruchen, aber einer pragmatischen Herangehensweise durchaus behilflich sein können.[150] Eine allgemeine und „ubiquitär anwendbare Theorie des Kulturtransfers“[151] wird wohl vorerst ein Desiderat bleiben.

---

145 Vgl. ebd., S. 404.

146 Dazu weiterführend: Werner, Michael: „Dissymmetrien und symmetrische Modellbildungen in der Forschung zum Kulturtransfer“. In: Lüsebrink, Hans-Jürgen et al. (Hg.): *Kulturtransfer im Epochenumbruch. Frankreich – Deutschland 1770–1815.* Bd. 1. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 1997 (= Deutsch-französische Kulturbibliothek; 9), S. 87–101.

147 Die Begriffe *Nahdistanz* und *Ferndistanz* sind Marc Blochs *Nahvergleich* und *Fernvergleich* angelehnt. Vgl.: Kugler, Hartmut: Zum kulturwissenschaftlichen Konzept, S. 464.

148 Bihrer, Andreas: „Konstellationen – Funktionalisierungen – Wirkungen. Ein Plädoyer für eine kommunikationsgeschichtliche Ausweitung des Kulturtransferkonzepts“. In: Nemes, Balász J. u. Achim Rabus (Hg.): *Vermitteln – Übersetzen – Begegnen. Transferphänomene im europäischen Mittelalter und in der Frühen Neuzeit.* Göttingen: V&R Unipress, 2011 (= Nova Mediaevalia; 8), S. 265–278, hier S. 269.

149 Ebd., S. 273.

150 Kugler, Hartmut: „Che cosa significa ‚Kulturtransfer‘ nel medioevo Europeo?“ In: Houben, Hubert u. Benedetto Venete (Hg.): *Pellegrinaggio e Kulturtransfer nel Medioevo europeo.* Galatino (Lecce): Congedo Editore, 2006. S. 7–11, hier S. 10. Diese umfasst folgende Punkte: 1. Träger/Akteure des Kulturtransfers 2. Relation zwischen Geber und Nehmer 3. Anlässe und äußere Bedingungen 4. Richtungen und Wege 5. Mittel und Medien 6. Beabsichtigte Zwecke und Funktionen 7. Erreichte Zwecke und Funktionen 8. Positionen im alten und neuen Bezugssystem. Die Beantwortung einzelner Punkte hängt vom Rahmen individueller Forschungsthematik ab. Aufgrund der für das Mittelalter häufig fragmentarischen Überlieferungslage, der großen zeitlichen und lokalen Distanz zwischen den erhaltenen Zeugnissen der Transferprozesse lässt sich u. a. die Frage nach den beabsichtigten Zielen m. E. nur spekulativ beantworten, wohingegen die Positionierung im neuen Bezugssystem unter Einbeziehung der synchron-überlieferungsgeschichtlichen Komponente der transferierten Kulturgüter bzw. Texte neue Erkenntnismöglichkeiten bietet.

151 Kugler: Zum kulturwissenschaftlichen Konzept, S. 458.

 DOI 10.2357/9783772056802

### 2.4.5. *Memory Studies* – Transfer von kulturellen Texten

Der Begriff des *kulturellen Gedächtnisses* wurde von Jan und Aleida Assmann unter Rückgriff auf Maurice Halbwachs' Konzept des *kollektiven Gedächtnisses* entwickelt.[152] Im Gegensatz zum *kommunikativen Gedächtnis*, das durch den Geschichtshorizont der Zeitgenossen abgedeckt ist, sind „mythische, als die Gemeinschaft fundierend interpretierte Ereignisse einer fernen Vergangenheit"[153] Gegenstand des *kulturellen Gedächtnisses*. Eine entscheidende Rolle kommt dabei dem Medium *Literatur* zu, sie stellt eine Weise der Gedächtniserzeugung unter anderen dar.[154] Nach Aleida Assmann wird zwischen *kulturellen* und *literarischen* Texten unterschieden, deren Lesarten nicht aus den ihnen inhärenten Merkmalen entstehen, sondern durch den Rezeptionsrahmen, d. h. durch den „dezisionistischen Akt"[155] des Rezipienten, bestimmt werden. Zusammengefasst zeichnen sich *kulturelle* Texte – um die es im Folgenden gehen soll – in Abgrenzung zu *literarischen* Texten durch einen besonderen kanonischen, für Aleida Assmann *kulturellen*, Status aus. Sie erhalten dadurch eine zusätzliche Sinndimension, die durch Vermittlung von Konzepten kultureller, nationaler oder religiöser Identität sowie kollektiv geteilter Werte und Normen zu einer – aus rezeptionsästhetischer Sicht – sich von den literarischen Texten unterscheidenden Textexegese auffordert. Eine Identifikation des Rezipienten mit dem Text, das Verlangen nach Aneignung von Wissen, Verehrung, ein wiederholtes Studium, Ergriffenheit – all das zeichnet kulturelle Texte aus.

Während literarische Texte mit ihren Leerstellen prinzipiell einer Sinnstiftung durch den Horizont des Rezipienten offen, polyvalent und unverbindlich sind, verlieren kulturelle Texte einerseits ihre Standortgebundenheit und Mehrdeutigkeit, gewinnen dadurch hingegen andererseits an kultureller Tiefendimension.[156] Die Teilhabe am kulturellen Text indiziert Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe als Ersatz für genetisch gesteuerte Identität.[157]

152 Halbwachs, Maurice: *Les cadres sociaux de la mémoire.* Paris: Alcan, 1925 sowie Assmann, Jan und Aleida u. Christof Hardmeier (Hg.): *Schrift und Gedächtnis. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation.* München: Fink, 1983; Assmann, Jan u. Tonio Hölscher (Hg.): *Kultur und Gedächtnis.* Frankfurt a. M: Suhrkamp, 1988; Assmann, Aleida u. Dietrich Harth (Hg.): *Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung.* Frankfurt a. M: Fischer, 1991; Assmann, Jan: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen.* 5. Aufl., München: Beck, 2005. Rekapitulierend zum Gedächtnisbegriff: Assmann, Aleida: „Zur Kritik, Karriere und Relevanz des Gedächtnisbegriffs: die ethische Wende in der Erinnerungskultur". In: Radonić, Liljana u. Heidemarie Uhl (Hg.): *Gedächtnis im 21. Jahrhundert: Zur Neuverhandlung eines kulturwissenschaftlichen Leitbegriffs.* Bielefeld: Transcript, 2016 (= Memory Cultures; 5), S. 29–42.

153 Erll, Astrid: *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen: Eine Einführung.* 3. akt. u. erw. Aufl., Stuttgart: Metzler, 2017.

154 Vgl. Erll, Astrid: „Literatur als Medium des kollektiven Gedächtnisses". In: Dies. u. Ansgar Nünning (Hg.): *Gedächtniskonzepte der Literaturwissenschaft. Theoretische Grundlegung und Anwendungsperspektiven.* Berlin: de Gruyter, 2005 (= Media and Cultural Memory; 2), S. 249–276, hier S. 258. Zur Verbindung zwischen Literatur und Gedächtnis merkt auch Glauser an: „It may be added that a central part of this relationship between memory and literature is the idea of ‘a literary component' within and of memory, that is, the fact that narratives – language-based, narrative utterances – always participate in memory, and that memory may only be expressed in narrative form". S. Glauser, Jürg: "I: 16 Literary Studies". In: Ders., Hermann u. Mitchell: Handbook, S. 231–149, hier S. 232.

155 Assmann, Aleida: „Was sind kulturelle Texte". In: Poltermann, Andreas (Hg.): *Literaturkanon – Medienereignis – interkultureller Text. Formen kultureller Kommunikation und Übersetzung.* Berlin: Schmidt, 1995 (= Göttinger Beiträge zur internationalen Übersetzungsforschung; 10), S. 232–244, hier S. 234.

156 Vgl. Erll: Literatur, S. 262.

157 Vgl. Assmann: Was sind kulturelle Texte, S. 238.

Die Gattung der französischen *chansons de geste*, welche die Ereignisse des fränkischen *heroic age* beschreibt, fungiert als Medium des kulturellen Gedächtnisses, ähnlich wie die Gattung der isländischen *fornaldar- und íslendingasögur.* Die fiktional aufgearbeitete Geschichtsauffassung bildet in einem logisch dargestellten Narrativ einen Vergangenheitsbezug, verweist auf den ‚Fernhorizont' der jeweiligen Kultur und schafft so die Vision einer geteilten Vergangenheit als Identifikationsangebot. Die französische Nationalgeschichte wird anhand der Heldenlieder um Karl den Großen aus dem Stoffkreis der *matière de France* in mythischer Überhöhung konstruiert: Im Gegensatz zu den Heldenepen mit der keltisch-bretonischen Thematik der *matière de Bretagne* und aus dem antiken Themenbereich *matière de Rome* beanspruchen sie Historizität und Authentizität trotz der unübersehbaren Fiktionalisierung der Geschichte des Frankenreiches.[158] Dabei sind die Heldenlieder größtenteils in den Sammelhandschriften des 13. und 14. Jahrhunderts überliefert und stellen Bearbeitungen der zeitgenössischen Schreiber und Kompilatoren dar.

Im Folgenden werden die für diese Arbeit relevanten *chansons de geste*, welche in ihrem jeweiligen Literatursystem einen zentralen, kanonisierten Status hatten, mit den von Aleida Assmann vorgeschlagenen distinktiven Merkmalen als *kulturelle* Texte verortet. Als massive Reduktion erscheint bei diesem Vorhaben das postulierte Aufgeben der, den literarischen Texten inhärenten, Polyvalenz hier behandelter *chansons de geste.*[159] Doch wie Aleida Assmann betont, handelt es sich hierbei nicht um unterschiedliche Textgruppen, sondern um unterschiedliche Zugangsweisen und Rezeptionsrahmen, welche die womöglich identischen Texte als *literarisch* oder *kulturell* determinieren.

Unter dem Stichpunkt ‚Identitätsbezug' richten sich *kulturelle* Texte nicht an individuelle Rezipienten, sondern an Repräsentanten eines Kollektivs, das durch die Teilhabe an kulturellen Texten eine übersubjektive Identität erhält. Die *Chanson de Roland*, schon früh zu einer identitätsstiftenden Narration der Franken, später zum Nationalepos der Franzosen stilisiert,[160] schafft durch die narrativen Verfahren mythischen Erzählens mit hagiographischen Bezügen ein konkretes Identifikationsangebot auf der Grundlage einer allumfassenden Liebe zu *dulce France*, dem lieblichen Frankenreich. Der historische Kern um die Schlacht von Roncesvalles im Jahre 778 wird narrativ mit der Akzentuierung auf dem religiösen Aspekt des Kampfes gegen die Sarazenen sowie einer Idealisierung der Helden der *dulce France* überhöht.

Auch das Rezeptionsverhalten kultureller Texte unterscheidet sich von dem der literarischen: Im Gegensatz zur unverbindlichen Wahrheit und zur ästhetischen Distanz literarischer Texte verkörpern *chansons de geste* eine verbindliche, unhintergehbare und zeitlose Wahrheit. Wie bereits erwähnt, erfordern sie Verehrung, Ergriffenheit und eine vorbehaltlose Identifikation; die Wiederherstellung der kosmischen, heilsgeschichtlich orientierten Ordnung

158 Becker, Karin: „Früh- und Hochmittelalter". In: Grimm, Jürgen (Hg.): *Französische Literaturgeschichte.* Stuttgart-Weimar: Metzler, 2006, S. 1–88, zu den *chansons de geste* bes. S. 14–21, hier S. 14.

159 Kritik dazu s. Neumann, Birgit: *Erinnerung, Identität, Narration: Gattungstypologie und Funktionen kanadischer ‚Fictions of memory'.* Berlin: de Gruyter, 2005 (= Medien und kulturelle Erinnerung; 3), S. 128: „Literatur als kulturellen Text im Sinne von Aleida und Jan Assmann zu konzipieren, hat daher eine relativ ahistorische, statische und universalistische Betrachtungsweise zur Folge, die der grundsätzlichen Mehrdeutigkeit, historischen Variabilität sowie Polyfunktionalität literarischer Texte entgegensteht".

160 Zu *Chanson de Roland* als Nationalepos s. Di Vanna, Isabell N.: „Politicizing National Literature. The Scholarly Debate around la *Chanson de Roland* in the 19th Century". In: *Historical Research* 84, 223 (2011), S. 109–134.

 DOI 10.2357/9783772056802

wird erst durch den epischen Tod Rolands, Karls allumfassende Trauer um diesen und seine Gefährten und seine fürchterliche Rache an den Heiden erreicht. Führt man sich die von der Forschung für die *chansons de geste* etablierte Position bezüglich der Vortragssituation vor Augen, nämlich eine kollektive Rezeptionsweise mit dem *jongleur* (Spielmann) und dem Publikum, forderten die rezeptionsästhetischen Qualitäten dieser ältesten *chanson de geste* zweifellos Verehrung und Ergriffenheit bei den zeitgenössischen Rezipienten. Auch der Aspekt der Überzeitlichkeit mit dem damit verbundenen Anspruch auf „unerschöpfliche, nie veraltende Aktualität"[161] sowie die „transhistorische Qualität der Unüberholbarkeit"[162] spielen eine entscheidende Rolle bei der Kanonisierung von Texten, die auf diese Weise erst kulturell werden. Hier sind der heilsgeschichtliche Bezug der *chansons de geste*, die Verteidigung der christlichen Kirche gegen die Heiden sowie die in den Texten propagierte Überlegenheit Karls als gotterwählter Universalherrscher zu nennen.

Als Ausgangspunkt dieser Untersuchung werden nun unter Rückgriff auf die oben genannten distinktiven Merkmale die hier behandelten *chansons de geste* nicht als *literarische*, sondern als *kulturelle* Texte behandelt, wohl darauf verweisend, dass es sich nicht um die intrinsische Qualitätsgarantie von Texten *per se* handelt, sondern um den Rezeptionsrahmen, in dem sie sich entfalten. Mit diesem Postulat wird die Frage nach dem Transfer *kultureller* Texte eröffnet, somit auch die Frage nach dem differierenden Rezeptionsrahmen der zu analysierenden Texte in einem räumlich-geographisch und soziokulturell divergenten Kulturareal. Welche der distinktiven Merkmale verschwinden nach dem Transfer, welche Funktionen übernehmen diese Texte und welcher Status kommt ihnen zu? Sicherlich ist davon auszugehen, dass durch changierende Rezeptionsmodi sowohl ein übersubjektiver Identitätsbezug als auch eine verbindliche Wahrheits- und Geschichtsauffassung an Bedeutung verlieren.

## 2.5. Zusammenfassung der Vorgehensweise

Wie schon aus der erfolgten Darstellung verschiedener theoretischer Zugänge deutlich wurde, wird in dieser Arbeit auf den Einsatz einer großen Theorie verzichtet. Im Umgang mit den übersetzten Texten des europäischen Mittelalters, den geistigen Erzeugnissen ihrer jeweils spezifischen literarischen, soziokulturellen und politischen Dimension, erweist sich ein Theorienpluralismus als gewinnbringend, um den Fragen nach den einzelnen Aspekten des Transfers, der Ent-Kontextualisierung und schließlich der Domestizierung tradierter Konzepte, Ideen, Werte und Weltbilder nachzugehen. Die vorgestellten Konzepte der *New Philology*, des *Kulturtransfers,* der *Translation Studies* und der *Polysystemtheorie* sowie *des kulturellen Gedächtnisses* stellen keine abgeschlossenen, ubiquitär applizierbaren Theorien dar. Kritisch reflektiert, auf die Spezifika der jeweils zu untersuchenden Zeiträume und Kontexte hin modifiziert, bieten sie einen neuen, produktiven Zugang zu den Textzeugnissen, die uns – abseits der kryptischen philologischen Textkritik – Auskunft über die Bedingungen und Modi ihres Transfers und ihrer Rezeption geben können, wie über mögliche Auswirkungen des Transfers und ihre Rolle bei der Gestaltung neuer literarischer Formen.

161 Assmann: Was sind kulturelle Texte, S. 243.
162 Ebd.

Die für die vorliegende Studie relevanten Konzepte bzw. deren Anwendung sind stark rezeptionistisch angelegt. Der philologische Ansatz der *New Philology* korreliert mit der kulturwissenschaftlichen Ausrichtung des Kulturtransfers sowie der Polysystemtheorie. Gemeinsam ist den theoretischen Konzepten der Fokus auf die erhaltenen Texte als Produkte von komplexen dynamischen Prozessen. Die Abkehr von der Idee eines Archetyps, eines Originals oder einer Ausgangskultur, deren Reproduktionen in einem anderen Kulturraum aufgrund der vielfachen Modifikationen als defizitär beschrieben würden, vereint die theoretischen Annäherungen an die altostnordischen Texte. Dabei handelt es sich nicht um eine bloße Akkumulation verschiedenster Ansätze. Während die *New Philology* eine Dezentrierung des Textbegriffs fordert und die Unfestigkeit mittelalterlicher Texte betont, fokussiert sich die Polysystemtheorie dezidiert auf die Übersetzungen und deren Funktionen im neuen literarischen System. Den großen Bogen vom Frankreich des 11. Jahrhunderts bis nach Schweden und Dänemark im späten Mittelalters bildet das methodologisch offene Konzept des Kulturtransfers. Dieser ergänzt die eben genannten Theorien hinsichtlich der Identifizierung diskursiver Vorgänge in der Aufnahmekultur, welche den Transfer, d. h. die Übertragungen von altfranzösischen Heldengedichten begünstigt haben. Das ursprünglich auf die Dekonstruktion der Idee eines Nationalstaates hin entwickelte Konzept wird mit einigen grundsätzlichen Modifikationen auf den Transfer von *chansons de geste* übertragen. Diese Geschichten, deren Ursprünge im Verborgenen liegen, wurden zunächst mündlich überliefert, so die Epenentstehungstheorie, bevor sie seit dem 11. Jahrhundert schriftlich fixiert wurden,[163] und sind größtenteils in französischen und anglonormannischen Sammelhandschriften des 13. und 14. Jahrhunderts überliefert – sie sind also bereits Bearbeitungen der verlorenen Originaltexte. Die für diese Untersuchung primär interessante, da in altnorwegischen, altschwedischen und altdänischen Bearbeitungen erhaltene *Chanson de Roland* ist in ihrer ältesten und berühmtesten Form in der um die Mitte des 12. Jahrhunderts entstandenen sog. Oxforder Handschrift[164] überliefert, die auf den Text vom Ende des 11. Jahrhunderts zurückgeht. Ähnlich ist die Situation der altostnordischen Überlieferung dieses und einer Reihe weiterer Texte: Sie sind allesamt in Sammelhandschriften des 15. Jahrhunderts enthalten. Hier greift der Ansatz der *New Philology* mit der radikalen Abkehr von einer Fokussierung auf das verlorene Original, das es wiederherzustellen gilt. Mit der erklärten prinzipiellen Unfestigkeit, der *mouvance* mittelalterlicher Texte sind alle Textzeugen gleichberechtigt und stellen unterschiedliche Lesarten dar. In Übereinstimmung mit der Forderung Glausers nach der Revision des Textbegriffs werden die übersetzten Texte als „Intertexte in einem literarischen Feld“[165] verstanden – dies gilt auch für die altfranzösischen *chansons de geste*, die als Vorlagen für die ostnordischen Bearbeitungen fungieren. Gemäß dem kanonisierten Status der *chansons de geste* für das kollektive Gedächtnis Frankreichs, allen voran der *Chanson de Roland*, werden diese Texte im Rahmen der vorliegenden Untersuchung nach den von Aleida Assmann aufgestellten Kriterien Identitätsbezug, Rezeptionsverhalten, Kanonisierung sowie Überzeitlichkeit als *kulturelle* Texte behandelt.

163 Becker, Karin: Früh- und Hochmittelalter, S. 14.

164 Es handelt sich um die Handschrift: Oxford, Bodleian Library MS Digby 23. In der Forschung hat sich die Bezeichung „Oxford“ oder „O“ etabliert. Die *chanson* hat in dieser Handschrift keinen Titel. Vgl. Jones, Catherine M.: *An Introduction to the Chansons de Geste*. Gainesville et al.: University Press of Florida, 2014, S. 60, Fn. 2.

165 Glauser: Textüberlieferung, S. 15.

 DOI 10.2357/9783772056802

Welche Konsequenzen ergeben sich jedoch beim Transfer kultureller heldenepischer Texte in einen fremden Literatur- und Kulturraum, der über ein anderes kollektives Gedächtnis und ein differierendes Sagengedächtnis verfügt? Freilich kommt man nicht umhin, auch die Ausgangstexte in ihrer synchronen Überlieferung miteinzubeziehen. Hier wird zunächst ein prüfender Blick in die romanistische Forschung zu zentralen Fragenkomplexen, gattungsrelevanten Merkmalen und der Position der ausgewählten *chansons de geste* im Hinblick auf ihre Funktion im franko-romanischen Literatursystem nötig: Kann man hier von einer zentralen Position der schon früh kanonisierten *Chanson de Roland* ausgehen, während andere, jüngere Texte, wie der für diese Untersuchung ebenfalls relevante *Voyage de Charlemagne à Jerusalem et à Constantinople*, der parodistische Züge abseits der typisch heldenepischen Karlsverehrung trägt, womöglich in der Peripherie anzusiedeln sind? Die Funktionsbestimmung der *chansons de geste*, ihre Position im eigenen literarischen System in chronologisch differierenden Phasen lässt sich mit Hilfe des funktionalistischen Ansatzes der Polysystemtheorie im ersten Teil der Untersuchung feststellen. Mit der zielsprachigen Orientierung der Polsystemtheorie korrelieren auch der Ansatz des Kulturtransfers sowie Bourdieus Reflexionen im Hinblick auf die transnationale Ideenzirkulation – sie sind allesamt nicht dem „Primat des Ausgangsfeldes“[166] verpflichtet, sondern werden kontextunabhängig transferiert. Es sind die strukturellen Faktoren im Aufnahmefeld bzw. -system, welche die Domestizierung der transferierten Texte gemäß einer internen Logik bestimmen. Diese strukturellen Faktoren in den neuen Aufnahmesystemen, dem schwedischen und dem dänischen, gilt es zu identifizieren. Hierfür werden synchron-überlieferungsgeschichtliche Kontextualisierungen vorgenommen: Die erhaltenen Texte werden als Intertexte in ihrer unmittelbaren kodikologischen Nachbarschaft auf die interne Logik der Sammelhandschriften Cod. Holm. D4, Cod. Holm. D4a (*Fru Märtas Bok*), Cod. Holm. D3 (*Fru Elins Bok*), AM 191 fol. (*Codex Askabyensis*) sowie der Børglumer Handschrift Vu 82 hin analysiert. Die Tatsache, dass die hier behandelten Texte in Sammelhandschriften erhalten sind, ist in vielerlei Hinsicht wichtig, ist doch davon auszugehen, dass die Kompilatoren dieser mittelalterlichen Anthologien mit Bedacht unterschiedliche Genres und Textformen zusammenstellten, profane wie religiöse. Die Dynamik einer solchen Sammelhandschrift kann laut Ad Putter auf dreifache Weise ausgelegt werden: kodikologisch („as an aspect of the history of manuscript production“[167]), strukturell („as an effect of the miscellany’s internal organization“) und diachron („as belonging to a crucial transitional phase in the history of a book“). Sowohl die Wahl der Texte als auch ihre Gruppierung erfolgten vor dem Hintergrund einer anzunehmenden internen Logik, einer Art „fil rouge“,[168] die man hinter den kompilatorischen Intentionen vermutet. Jeder Text einer Sammelhandschrift sollte daher „both in its own right and as an actor of an inter-textual dialogue within the anthology“[169] gelesen und interpretiert werden. So wird anhand der fünf Handschriften eine polysystemische Funktionsbestimmung innerhalb des kodikologischen Subsystems erreicht.

166 Jurt: Die sozialen Bedingungen, S. 167.

167 Die Zitate beziehen sich auf Ad Putters Beschreibung des Projekts „The Dynamics of the Medieval Manuscript. Text Collections from a European Perspective“ unter: https://dynamicsofthemedievalmanuscript.eu/project-description/ (15.05.2019). S. auch den aktuellen Sammelband zum Projekt: Pratt, Karen et al. (Hg.): *The Dynamics of the Medieval Manuscript: Text Collections from a European Perspective*. Göttingen: V&R Unipress, 2017.

168 Bampi: In Praise, S. 15.

169 Ebd.

Um der Frage nach der Position der Texte um Karl den Großen im altschwedischen und altdänischen Literatursystem nachzugehen, wird eine weitere Kontextualisierungsebene beschritten. Hierfür werden die politischen und kulturellen Entwicklungen im schwedischen bzw. dänischen Kulturraum zum Zeitpunkt der angenommenen Entstehungszeiträume der konkreten Handschriften präsentiert. Ausgehend von der These, Übersetzen sei eine politisch motivierte Aktivität und bedrohe die dominanten ideologischen und kulturellen Werte einer Gesellschaft durch „introducing a new semiotics of cultural signification, bringing into a receptor culture elements of an ideological framework which has been developed in an alien context",[170] können die übersetzten Texte als Reaktion auf die zeitgenössische historische und politische Entwicklung hin gelesen und interpretiert werden: Dienen die dominanten Modelle und Diskurse der altfranzösischen Texte zur Stärkung der eigenen Herrschaftsideologie? Stellen sie idealisierte Verhaltensnormen für die schwedische und dänische Aristokratie dar, ist das Interesse an diesen Stoffen der allgemeinen Entwicklung geschuldet, so etwa der Ritterrestauration in Dänemark des 15. Jahrhunderts? Die Bearbeitung der Fragen muss Objekt von Interpretationen bleiben, handelt es sich doch hierbei um fiktive, artifizielle Texte, für deren Einfluss auf die Gesellschaft und Politik dank der fragmentarischen Überlieferungslage nur wenige Evidenzen ausgemacht werden können. Dennoch erscheint auch dieser extrakodikologische Blick auf die Texte lohnend, da dieser eine weitere Lesart initiieren kann.

Anschließende Analysen der erhaltenen Texte der altostnordischen Karlsdichtung soll im Hinblick auf die zuvor erarbeiteten, in den altfranzösischen *chansons* vorherrschenden Motive, Diskurse und Bilder die Frage nach der Übersetzbarkeit kultureller Texte beantworten. Ohne das korrelierende franko-romanische Sagengedächtnis verlieren die *chansons* ihren kanonisierten Status als Subjekt und zugleich machtvolles Speichermedium des kulturellen Gedächtnisses; ihre gattungsdistinktiven Elemente werden entsprechend den Bedingungen des ostnordischen literarischen Systems transformiert, um durch Adaption neuer Formen ein möglichst dynamisches, homogenes System zu erreichen. Auch die Techniken der Domestizierung der übertragenen Werte, Normen und Diskurse aus den altfranzösischen Epen werden in Übereinstimmung mit ihrer Kompatibilität mit dem sie aufnehmenden literarischen System zu bestimmen sein: Sollen die *chansons* innovatorisch wirken, indem sie näher an der Originalsprache bleiben, oder sind die Innovationen zu radikal, so dass eine Integration ins einheimische Literatursystem misslingt? Durch die sorgfältige Textanalyse wird man die Frage beantworten können, wie die transferierten Texte an den neuen kulturellen Horizont adaptiert werden, ob es sich hierbei um *Übertragung*, *Nachahmung* oder eine Form der *produktiven Rezeption* handelt, um mit dem Vokabular des Kulturtransferforschers Lüsebrink zu sprechen.

Die Analyse der zu untersuchenden Texte aus den fünf oben genannten Handschriften wird sich schrittweise der Beantwortung der eher allgemein formulierten Fragestellung nach dem Transfer heldenepischer Texte in den ostnordischen Kulturraum annähern, indem die zentralen Motivkomplexe der *chansons de geste* in den ostnordischen Bearbeitungen vor dem Hintergrund der intra- und extrakodikologischen Wirklichkeiten beleuchtet werden. Hierfür wurden folgende Themenkomplexe gewählt: Die universelle Bedrohung der christlichen Welt durch die Heiden wird an vielen einschlägigen Stellen in den *chansons de geste*, natürlich insbesondere in der *Chanson de Roland*, aber auch in der *Chanson d'Aspremont*, in einer propagan-

170 Dixon, John S.: „Translation, Culture and Communication". In: Kittel: Übersetzung, S. 11–23, hier S. 19.

 DOI 10.2357/9783772056802

distischen Weise narrativ umgesetzt – implizit durch die Darstellungen der ‚Andersgläubigen' und ihrer Idole und explizit durch gelehrte Dialoge als Verfahren christlicher Sinnstiftung. Wie gingen die ostnordischen Bearbeiter mit diesen Bildern um, musste doch die ostnordische Literatur im späten Mittelalter kein Legitimationsangebot der Kreuzzugsideologie darstellen? Finden sich in den einschlägigen Textstellen weitere Ausführungen, relativierende Aussagen, Innovationen und unabhängige Entwicklungen oder fügen sich auch die ostnordischen Übertragungen in die westeuropäische Tradition der überwiegend abwertenden Haltung dem *Anderen* gegenüber? Welche Funktionen übernehmen die Sarazenen in der volkssprachigen Literatur Schwedens und Dänemarks?

Ein weiterer Themenkomplex widmet sich dem Thema nach der Dependenz von *Gender* und *Genre*. Heldenepik exemplifiziert eine literarische Tradition, geboren aus der Krise einer bedrohten Feudalgesellschaft und ist als ein weitgehend exklusives maskulines Universum aufzufassen, in dem die Frauen aus dem genrebezogenen Wertesystem ausgeschlossen werden – Gaunt spricht hier von einer „monologic masculinity".[171] Geht man jedoch davon aus, dass die heldenepischen Texte auf dem Weg ins ostnordische literarische System ihre Genre-Grenzen öffnen, ihre Adaptation also nicht an Genre-Konventionen gebunden ist und man durchaus höfisierende Tendenzen voraussetzen kann, wie es schon in der altwestnordischen Kompilation *Karlamagnús saga ok kappa hans* der Fall war: Öffnen sich hier zugleich auch Räume für andere Umgangsformen in der Gestaltung der weiblichen Protagonisten der *chansons*? An dieser Stelle werden einschlägige Textpassagen auf ihr Potential hin überprüft, durch Aufhebung der traditionellen Genrebeschränkungen andere, innovative Konstruktionen der *monologischen Maskulinität* und Feminität in Interdependenz mit den Genretransformationen zu kreieren.

Im Hinblick auf die Frage nach dem Identitätsbezug kultureller Texte spielt die Gestalt des Ogier le Danois (dän.: Holger Danske), aus dem Zwölferbund Karls des Großen, eine wichtige Rolle für die Funktionsbestimmung der übersetzten Texte im neuen literarischen System. Dieser literarische Einwanderer, von dem die ältesten historiographischen Werke wie Svend Aggesens *Brevis Historia Regum Daniae* oder Saxos *Gesta Danorum* schweigen,[172] kann namentlich bis auf die *Chanson de Roland* zurückverfolgt werden. Seine Genese als dänischer Nationalheld nimmt ihren Anfang in der altwestnordischen Bearbeitung der *chanson* und wird in den altostnordischen Übersetzungen fortgesetzt. Schließlich erlangt die Figur des Holger Danske eine eigenständige Existenz, auch über seine Zugehörigkeit zum Zwölferbund Karl des Großen hinaus, über die dänischen Balladen und Volkslieder parallel mit Dänemarks Verlust an historischer Bedeutsamkeit.[173] Liegen die Wurzeln der Konstruktion eines Nationalhelden bereits in *Karl Magnus* und *Karl Magnus Krønike*? War dem Übersetzer/ Redaktor bei der Übersetzung eines Dänen zurück in seine Heimat die historische Dimension seiner Adaptation bewusst und inwiefern unterscheidet sich das entworfene Bild von Holger Danske in der altdänischen *Krønike* von dem im *Karl Magnus*? Wurde dem Helden Ogier le Danois in den

171 Vgl. Gaunt, Simon: *Gender and Genre in Medieval French Literature.* Cambridge/ New York: Cambridge University Press, 1995, S. 22.

172 Vgl. Lundgreen-Nielsen, Flemming: „Holger Danske in der dänischen Literatur. Vom Einwanderer zum Nationalhelden". In: Glauser, Jürg und Anna Katharina Richter (Hg.): *Text – Reihe – Transmission. Unfestigkeit als Phänomen skandinavischer Erzählprosa 1500–1800.* Tübingen u.a.: Francke, 2012 (= Beiträge zur Nordischen Philologie; 42), S. 205–253, hier S. 205, übersetzt von Thomas Seiler.

173 Vgl. ebd., S. 247.

Übersetzungen mehr Handlungsraum eingeräumt als in den altfranzösischen Texten? Wurde nicht nur die Übersetzung selbst, sondern die Wahl der zu übersetzenden Texte entsprechend der polysystemischen Prämisse politisch und gesellschaftlich determiniert? Auch hier wird die Analyse zentraler Textpassagen die weiter oben aufgeworfenen Fragen nach der Funktion und Rolle eines eingewanderten (National-)Helden beantworten.

Steht die literarische Gestalt Ogier le Danois noch im Lichte der Funktionalisierung im Dienste eines lokalen, einheimischen Identitätsbezugs, so stellt die Figur Karl des Großen als eine der Schlüsselfiguren im europäischen kulturellen Gedächtnis ein ungleich mächtigeres Identifikationsangebot dar, gilt er doch als der universale, von Gott auserwählte Krieger im Dienste des Christentums. An dieser Stelle sei vor einer Pauschalisierung gewarnt: Die *chansons de geste* haben in ihrer Entwicklung als Genre vielfältige, nicht nur positive Karlsbilder produziert. Die narrative Identitätskonstruktion eines Herrschers kann im Hinblick auf die zeitgenössische politische Situation erfolgt sein. Vermittelt höfische Literatur Normen und Werte, an denen sich die Aristokratie orientieren soll, kann der große Herrscher mittels narrativer Verfahren idealisiert oder auch kritisiert werden. Welche Transformationen erlebt Karl der Große auf seinem literarischen Weg in den Norden? Kann man hier von einer Hagiographisierung Karls des Großen sprechen, wie es in der deutschen *chanson de geste*-Rezeption der Fall war? Spielt das benachbarte autochthone Sagengedächtnis der altwestnordischen Heldenepik eine Rolle bei der Umsetzung der *chansons de geste*, hatte man doch mit Olav dem Heiligen eine aus dem benachbarten Kulturraum stammende Identifikationsfigur? Oder lassen sich die vielen schablonenhaften Kampfszenen auf eine Profanisierung der Geschichten zugunsten einer stereotypen Massakerästhetik zurückführen? Wie ist die Figur Karls des Großen vor dem Hintergrund der Regentschaft Eriks von Pommern, dem alleinigen Herrscher der Kalmarer Union von 1412–1439, Karls VIII. Bonde sowie Christians I. zu interpretieren?

Die Auswertung der zuvor erläuterten Themenkomplexe wird vor dem theoretischen Hintergrund schließlich zur Beantwortung der Frage nach dem Transfer kultureller Texte – denn, wie einleitend erklärt, werden die *chansons de geste* in der vorliegenden Studie als solche aufgefasst – in den ostnordischen Kultur-und Literaturraum beitragen. Die als vom Übersetzer intentional angenommenen Transformationen lassen sich mit den Erkenntnissen verknüpfen, die aus den Studien der kodikologischen sowie historischen und gesellschaftlichen Kontextualisierungen gewonnen werden. Auf diese Weise wird die Frage nach der Position der übersetzten *chansons de geste* im literarischen System Schwedens und Dänemarks des 15. Jahrhunderts beantwortet. Mit dieser Fragestellung korreliert auch die Frage nach der Gattungstransformation, wie aus den ursprünglichen *geste de France* mit Hilfe der europäisch-peripheren altwest- und vor allem altostnordischen Bearbeitungen *geste d’Europe* entstehen konnten.

 DOI 10.2357/9783772056802

# 3. Historischer Kontext

> Translation is a cultural phenomenon produced by individuals with a certain personality as well as an agenda and it is closely linked to the political and often economic or personal situation of the translator.[174]

Der Transfer der Gattung *chanson de geste* in den altnordischen Raum unterlag, wie alle anderen Gattungen auch, stets wandelnden sozialen, politischen und religiösen Faktoren der aufnehmenden Kulturen. Den theoretischen Prämissen der Polysystemtheorie folgend, müssen bei der Analyse der Funktionen der übersetzten Werke, ihrer Positionierung in den neuen literarischen Systemen ebenso außersystemische Determinanten berücksichtigt werden. Zum einen sind dies die linguistischen und ästhetischen Normen, die für die Übersetzungen, im mediävistischen Kontext somit auch stets Reinterpretationen, ausschlaggebend sind. Zum anderen sind es vor allem die politisch-historischen und soziokulturellen Kontexte, deren Einbeziehung sowohl die Positionierung als auch das Gesamtverständnis der Texte ermöglicht. Im Folgenden wird daher die historische Situation der jeweiligen Kulturräume skizziert, die die Übersetzungen der altfranzösischen Stoffe ermöglicht und beeinflusst hat.

## 3.1. Norwegen und norwegischer Hof

Die übersetzten *riddarasögur*, zu denen auch die *Karlamagnús saga ok kappa hans* gehört, die als Hauptvorlage der altostnordischen Karlsdichtung gilt, sind ein wichtiges Zeugnis für die Interaktion zwischen Herrschaft, Kultur und Literatur im Norwegen des 13. Jahrhunderts.[175] Als Initiator für Übertragungen der höfischen Literatur ins Norwegische gilt Hákon IV. Hákonarson (1204–1263, Regierungszeit 1217–1263), der mit 13 Jahren von den Birkenbeinar, den Gegnern der sogenannten Bagler im norwegischen Bürgerkrieg, zum König gewählt wurde.[176] Zwar musste er sich am Anfang seiner Herrschaft gegen andere Thronanwärter und auch seinen Vormund Skúli Bárðarson behaupten sowie seine königliche Abstammung nachweisen, in seiner Regierungszeit galt er jedoch bis zu seinem Tod als ein kluger und zurückhaltender Herrscher. Von Matthäus Paris, einem bedeutenden Geschichtsschreiber im Benediktinerkloster St. Albans in England, der sich in den Jahren 1248–1249 in Norwegen am Hof Hákons in Bergen und im Kloster Niðarhólmr aufhielt, wird er zudem als *bene litteratus* bezeichnet.[177]

174 Flotow, Luise von: „Translation in the Politics of Culture“. In: Blumenfeld-Kosinksi, Renate et al. (Hg.): *The Politics of Translation in the Middle Ages and the Renaissance.* Tempe, Arizona: University of Ottawa Press, 2001 (= Medieval and Renaissance Texts and Studies; 233), S. 9–17, hier S. 13.

175 Vgl. hierzu auch: Eriksen, Stefka Georgieva: „Popular Culture and Royal Propaganda in Norway and Iceland in the 13th Century“. In: *Collegium Medievale* 20 (2007), S. 99–135.

176 Vgl. Jónas Kristjánsson: *Eddas und Sagas. Die mittelalterliche Kultur Islands.* Hamburg: Buske, 1994, S. 326. [Übertragen von Mgnús Pétursson u. Astrid van Nahl].

177 Vgl. ebd. sowie Weiler, Björn K. U.: „Matthew Paris in Norway“. In: *Revue bénédictine* 122, 1 (2012), S. 153–181.

Zu seinen innen- und außenpolitischen Errungenschaften zählen u. a. die Etablierung eines dauerhaften Friedens, Regelung der Thronfolge nach festen Regeln auf Grundlage des Erstgeburtsrechts und Erweiterung seines Herrschaftsbereiches auf Island und Grönland.[178] Desweiteren ließ er viele Kirchen und Klöster bauen.

Das überlieferte Urkundenmaterial aus Hákon Hákonarsons Regierungszeit zeigt deutlich, dass wirtschaftliche und diplomatische Allianzen mit vielen europäischen Monarchien dieser Zeit, unter anderem mit Dänemark, Frankreich, Deutschland und England, von norwegischer Seite initiiert wurden. Hákons Bestreben war es, sein Reich nach dem Vorbild der führenden europäischen Reiche zu formen, und so pflegte er intensiven Kontakt zu Herrschern wie beispielsweise dem deutschen Kaiser Friedrich II.[179] Das gute Verhältnis zwischen den beiden wird in der *Hákonar saga Hákonarsonar* betont, die als wichtige Quelle zu Hákons Leben und Wirken angesehen wird.[180] Einen weit intensiveren Kontakt hatte Hákon jedoch zum englischen König Heinrich III., mit dem er Briefe und Geschenke austauschte. In seiner prosopographischen Untersuchung der reisenden Skandinavier in Europa zwischen 1000 und 1250 stellt Dominik Waßenhoven fest, dass die Hälfte aller Reisen, die die Norweger in dieser Zeit unternahmen, nach England führten.[181] Dies ist zum einen durch die Intensivierung der Handelsbeziehungen, zum anderen durch das freundschaftliche Verhältnis zwischen Hákon und Heinrich III. zu erklären. Bis nach Tunesien sollen Hákons Gesandte gekommen sein, um dem Sultan preisgekrönte Falken zu überreichen. Der Höhepunkt seiner Allianzen mit den kontinentaleuropäischen Königshöfen wurde mit der Heirat seiner Tochter Kristín und des Bruders des spanischen Königs, Don Felipe, erreicht.[182]

Durch Kontakte zu anderen europäischen Höfen, vor allem aber zum anglonormannischen Königshof, kam Hákon auch mit der höfischen Literatur in Berührung. Von ihm stammt der Impuls für deren Übersetzungen ins Norröne: Als 22-Jähriger ließ er im Rahmen seiner Kulturpolitik den altfranzösischen Stoff um Tristan und Isolde von Bruder Robert übersetzen. Auskunft darüber gibt die Saga selbst.[183]

Die überaus produktive Übersetzungstätigkeit in Hákons Zeit umfasste literarische Stoffe aus den Bereichen der *chansons de geste*, *matière de France*, *matière de Bretagne* sowie der *romans d'aventure*. Diese stellten im Kontext der Sagaliteratur erhebliche Innovationen dar: Sie machten das norwegische Publikum mit den „avanciertesten Formen und den neuen narrativen und rhetorischen Mitteln des höfischen Versromans"[184] vertraut. Diese Initiation des norwegischen Publikums in die europäische feudal-höfische Kultur wird als eine der zentralen

178 Vgl. Jónas Kristjánsson: Eddas, S. 327.

179 Dazu ausführlicher: Behrmann, Thomas: „Norwegen und das Reich unter Hákon IV.und Friedrich II. (1212–1250)". In: Kramarz-Bein, Susanne (Hg.): *Hansische Literaturbeziehungen. Das Beispiel der Þiðreks saga und verwandter Literatur.* Berlin u.a.: de Gruyter, 1996 (Ergänzungsbände zum RGA; 14), S. 27–50.

180 Weiterführend: Sprenger, Ulrike: *Sturla Þórðarsons Hákonar saga Hákonarsonar.* Frankfurt a. M.: Peter Lang, 2000 (= Texte und Untersuchungen zur Germanistik und Skandinavistik; 46); sowie kritische Rezension dazu: Ashurst, David: „Sturla Þórðarsons Hákonar saga Hákonarsonar. By Ulrike Sprenger. Texte und Untersuchungen zur Germanistik und Skandinavistik, 46. Peter Lang. Frankfurt am Main 2000", Rezension in: *Saga-Book* 28 (2005), S. 139–141.

181 Vgl. Waßenhoven: Skandinavier, v. a. das Kapitel „Mobilität", S. 67–104.

182 Vgl. Jónas Kristjánsson: Riddarasögur, S. 327.

183 Vgl. Kalinke, Marianne E. (Hg.): *Norse Romance I. The Tristan Legend.* Cambridge: D.S. Brewer, 1999 (= Arthurian Archives; 3), S. 28.

184 Glauser, Mittelalter, S. 32.

 DOI 10.2357/9783772056802

Übersetzungsintentionen angesehen. Eine weitere liegt in der didaktischen Funktion dieser Texte: Das neu eingeführte Hofzeremoniell und die feudalen Titel, die Hákon seinen Gefolgsmännern verlieh, bedurften einer Orientierungsgrundlage. Während das didaktische Moment bei den übersetzten Werken höfischer Literatur in der Forschung noch kontrovers diskutiert wird, etwa bei Ingvil Brügger Budal, wenn sie schreibt: „om det didaktiske aspektet i verka er spegla i dei norrøne omsetjingane er eit ope spørsmål“,[185] so gelten didaktische Absichten eines anderen wichtigen literarischen Werkes aus Hákons Umfeld, nämlich der *Konungs skuggsjá*, in der Forschung als bestätigt.[186] Hier sind die Parallelen zwischen den Bestrebungen des norwegischen Königs beim Aufbau einer höfischen Gesellschaft nach europäischem Vorbild und deren Verankerung in seiner literarischen Tätigkeit erkennbar, so dass man auch in den übersetzen *riddarasögur* durchaus erzieherische Elemente erkennen kann. Obgleich es Hákon nur zum Teil gelingen konnte, Norwegen zu einer feudalen Gesellschaft zu formieren, so lieferten die importierten Rittergeschichten eine ideologische Grundlage für die neue aristokratische Gesellschaft, die sich an bestimmten Idealen der Tugend, Ehre, Liebe und Ritterlichkeit orientieren sollte.

Hákon IV. Hákonarson repräsentiert einen neuen Herrschertypus des 13. Jahrhunderts: Als gebildeter und weitblickender Mann schaffte er es, neben den positiven innenpolitischen Ereignissen wie Konsolidierung Norwegens und Etablierung dauerhaften Friedens, Norwegen gegenüber kontinentaleuropäischen Einflüssen zu öffnen, um so das norwegische Publikum mit den zentralen literarischen Figuren und Thematiken Kontinentaleuropas vertraut zu machen. Obwohl seine Kulturagenda auch harschen Urteilen ausgesetzt war – als Beispiel dient Hans E. Kincks Essay *Storhetstid*, in dem Hákons Übersetzungspolitik als „oppløysningsfenomen“[187] bezeichnet wird, stellen die literarischen Adaptionen dieser Zeit ein herausragendes Beispiel für den kulturellen Austausch zwischen unterschiedlichen Gesellschaften und Kulturen dar. Dass die literarischen Übertragungen der altfranzösischen und anglonormannischen höfischen Dichtung in Norwegen und später in Schweden und Dänemark nicht nur passiv rezipiert wurden, sondern im neuen Umfeld auch weitergeführt und so zur Entstehung einer neuen Gattung der Märchensagas beigetragen haben, entspricht dem, was zuvor als *Kulturtransfer* definiert wurde: eine produktive Adaption und Reproduktion des Importierten im neuen sozialen und kulturellen System. Als Initiator dieses Kulturtransfers in Norwegen des 13. Jahrhunderts steht eben jener norwegische Herrscher Hákon Hákonarson mit seiner Kulturpolitik.

185 Budal, Ingvil Brügger: *Strengleikar og Lais. Høviske noveller i omsetjing fra gammalfransk til gammalnorsk. Tekstanalyse*. Diss. Bergen, 2009, S. 37. „Die Frage, ob sich der didaktische Aspekt des Werkes in den westnordischen Bearbeitungen widerspiegelt, ist offen“ sowie „It is possible that the original purpose of these sagas was didactic; but; as the activity of translation in thirteenth-century Norway expanded, the primary purpose of the riddarasögur must have been entertainment […]“. Dies.: „A Wave of reading Women: The Purpose and Function of the translated French courtly Literature in thirteenth-century Norway“. In: Johansson/ Mundal: Riddarasögur. S. 129–154, hier S. 153.

186 Weiterführend zu diesem Thema: Schnall, Jens Eike: *Didaktische Absichten und Vermittlungsstrategien im altnorwegischen Königsspiegel (Konungs skuggsjá)*. Göttingen: V&R, 2000 (= Palaestra. Untersuchungen aus der deutschen und skandinavischen Philologie; 307), sowie ders. u. Rudolf Simek (Hg.): *Speculum regale. Der altnorwegische Königsspiegel (Konungs skuggsjá) in der europäischen Tradition*. Wien: Fassbaender, 2000 (= Studia Medievalia Septentrionalia; 5).

187 Kinck, Hans E.: *Storhetstid: om vort aandsliv og den literære kultur i det trettende aarhundrede*. Kristiania: Aschehoug, 1922, S. 168.

Auch wenn die *Karlamagnús saga* aufgrund ihrer Herkunft aus der heldenepischen Tradition als solche keinen genuinen ritterlich-höfischen Roman darstellt, so ist nach Susanne Kramarz-Bein im Hinblick auf das Rezeptionsmilieu die Zugehörigkeit zum Umfeld des norwegischen Hofes und kulturellen Milieu Hákons Hákonarson evident. Hierfür spricht zum einen die Datierung der nicht vollständig erhaltenen, aber ursprünglicheren α-Redaktion auf das Jahr vor bzw. um 1250[188] als auch der intensive Gebrauch von literarischen Modewörtern der übersetzten *riddarasögur*, so dass die Saga zumindest auf lexikalischer Ebene Züge der übersetzten höfischen Literatur trägt.[189] Unter dieser Prämisse ist es daher nachvollziehbar, dass die Frage nach dem Übersetzungs- und Aufzeichnungsinteresse der Karlsepik im altwestnordischen bzw. altnorwegischen Literatursystem mit dem Potenzial dieser Texte, ein „literarisches Identifikationsangebot“[190] für Hákon Hákonarson zu liefern, beantwortet werden kann.

## 3.2. *Karl Magnus* und Schweden im 15. Jahrhundert

Die altwestnordische *Karlamagnús saga* gilt als die Hauptvorlage bei der altschwedischen Bearbeitung des Stoffes um Karl den Großen. Ob sie auch die einzige war, kann nicht mehr zweifelsfrei beurteilt werden: Von den insgesamt zehn Episoden (*þættir*) der Saga sind in der altschwedischen Version gerade einmal zwei erhalten. Die in der Forschung geäußerte Hypothese, dass es eine umfangreichere, vollständige schwedische Version gegeben haben muss, lässt sich nicht weiter verifizieren. Die Inklusion des Textes *Karl Magnus* in die vier der wichtigsten schwedischen Sammelhandschriften des 15. Jahrhunderts zeugt jedoch vom Interesse und der Aktualität der Karlsdichtung für den schwedischen Literaturbetrieb dieser Zeit. Anhand eines historischen Abrisses wird im Folgenden der historisch-politische Kontext, in dem die Sammelhandschriften angefertigt wurden, beleuchtet werden, um so das politische, geistige und ästhetische Umfeld der schwedischen Übersetzer/ Redaktor und Kompilatoren der Handschriften zu konturieren.

Die Entstehungszeit der vier schwedischen Sammelhandschriften, Cod. Holm. D4, Cod. Holm. D4a, Cod. Holm. D3, AM 191 fol., fällt in die Periode der Kalmarer Union (1397–1523), obwohl man davon ausgehen kann, dass die Texte, die in den Handschriften überliefert sind, teilweise schon früher übersetzt wurden. Die Tatsache, dass diese Texte auch 100–150 Jahre nach ihrer Übersetzung – das gilt vor allem für die *Eufemiavisor*, deren Übersetzung ins Schwedische Anfang des 14. Jahrhunderts in Auftrag gegeben wurde – in den Handschriften enthalten sind, zeugt von ihren ästhetischen Qualitäten wie von einer Aktualität, welche vor dem Hintergrund der politischen und soziokulturellen Entwicklungen in Schweden zu Zeiten der Kalmarer Union verstanden werden kann. Auch die Wahl der Texte, ihre Platzierung innerhalb der Handschriften und die gemeinsame Tradierung können im Hinblick auf das Rezeptionsmilieu als intendiert betrachtet werden. In diesem Zusammenhang wird der Frage nachgegangen, inwiefern Sammelhandschriften als Zeugnis „for cultural exchange and

188 Zu den Handschriftenverhältnissen: Kramarz-Bein: Die Þiðreks saga, S. 120, zur Datierung weiterführend: Unger: Saga, S. III sowie Storm: Sagnkredsene, S. 14.

189 Kramarz-Bein: Die Þiðreks saga, S. 64.

190 Ebd.

 DOI 10.2357/9783772056802

identity formation by concentrating on the contextualisation and re-contextualisation“[191] betrachtet werden können.

Die Zeit der Kalmarer Union wurde in der norwegischen, schwedischen und dänischen Forschung unter verschiedenen Blickwinkeln betrachtet und kontrovers diskutiert. Im Folgenden werden die relevanten historischen Persönlichkeiten und Begebenheiten dieser Zeit präsentiert, die zur Einordnung und Interpretation der Texte der vier Sammelhandschriften beitragen können.

Als Wegbereiterin der Kalmarer Union gilt Margarete I., die als Tochter des dänischen Königs Waldemar Atterdag und Ehefrau des norwegischen Königs Hákon VI. Magnússon ohnehin die innernordischen dynastischen Verbindungen verkörperte. Nach dem Tod ihres Vaters 1375 wurden Margaretes „unionistische Bestrebungen“[192] deutlich, als sie sich auch als schwedische Königin titulierte. Nach dem Tod ihres Mannes im Jahre 1380 wurde ihr Sohn Olaf als letzter männlicher Vertreter der Dynastie der *folkungar* König von Norwegen, starb aber sieben Jahre später. Daraufhin gelang es Margarete, sich durch die Adoption ihres Großneffen Bogislaw von Pommern-Stolp, der später den nordischen Königsnamen Erich bzw. Erik annahm, gegen die zurecht bestehenden Ansprüche der Mecklenburger auf die schwedische Krone durchzusetzen.[193] Die politisch-dynastische Stabilisierung durch Margarete ermöglichte auch den Sturz des schwedischen Königs Albrecht III. von Mecklenburg (Regierungszeit 1368–1383), der in Schweden ohnehin keine starke Stellung hatte.[194] Albrechts schwache Position resultierte aus seinen Bestrebungen, sich eine zuverlässige Anhängerschaft aus den heimischen Adligen zu schaffen, mit deren Hilfe er sich in Schweden behaupten wollte. Für diese adligen Einwanderer standen finanzielle Vorteile ebenso wie herausragende politische Stellungen in Aussicht, was für Unmut seitens der schwedischen Aristokraten als auch Bauern sorgte, die über hohe Abgaben klagten.

In dieser politisch angespannten Atmosphäre gegenüber dem deutschstämmigen König war es, als der siebzehnjährige König Olaf von Norwegen und Dänemark, Sohn von Margarete und Hákon Magnusson 1387 starb, für Albrecht nahezu unmöglich, seine faktisch bestehenden Ansprüche auf die beiden Reiche durchzusetzen; denn Margarete ließ sich in die verfassungsrechtlich nicht vorgesehene Stellung eines weiblichen Königs erheben.[195] Bald darauf verhandelte sie schon mit den Vertretern der schwedischen Aristokratie darüber, auch

191 Vgl. Teilprojektbeschreibung Karen Pratts im Projekt „The Dynamics of the Medieval Manuscript: Text Collections from a European Perspective“ unter: https://dynamicsofthemedievalmanuscript.eu/project-description/ (15.05.2019).

192 Auge, Oliver: „Ein Integrationsmodell des Nordens? Das Beispiel der Kalmarer Union“. In: Maleczek, Werner (Hg.): *Fragen der politischen Integration im mittelalterlichen Europa.* Ostfildern: Thorbecke, 2005 (= Vorträge und Forschungen; 63), S. 509–542, hier S. 514.

193 Vgl. dazu ebd., sowie Carlsson, Gottfrid: „Erik Pomrarens väg till kungavärdighet i Norden“. In: *Historisk Tidskrift* 77 (1957), S. 37–42.

194 Vgl. Hoffmann, Erich: „Das Verhältnis der mecklenburgischen Herzöge Albrecht II. und Albrecht III. zu den skandinavischen Staaten“. In: Jörn, Nils u. a. (Hg.): *Der Stralsunder Frieden von 1370. Prosopographische Studien.* Köln: Böhlau, 1998 (= Quellen und Darstellungen zur hansischen Geschichte; 46), S. 223–248, hier S. 238. Weiterführend zu Albrecht III. und seiner Regentschaft in Schweden, s. Kattinger, Detlef: „Schweden am Vorabend der Kalmarer Union. Das Intermezzo Albrechts III. von Mecklenburg“. In: Ders. at al. (Hg.): *„huru thet war talet j kalmarn“. Union und Zusammenarbeit in der Nordischen Geschichte.* Hamburg: Kovać, 1997 (= Greifswalder historische Studien; 2), S. 49–82.

195 Hoffmann: Das Verhältnis, S. 243.

zur Königin des schwedischen Reiches zu werden. Durch eine gemeinnordische Regentin versprach sich der schwedische Adel eine stärkere Position und die Rückgewinnung des schwedischen Besitzes, welche durch die Regentschaft Albrechts III. und seine Bevorzugung der heimischen Adligen verloren gegangen waren. Im Februar 1389 erlitt Albrecht III. mit seinem Heer die entscheidende Niederlage bei Falköping, woraufhin er und sein Sohn Erich gefangen genommen wurden und sich bis 1395 in Margaretes Gewahrsam befanden.[196] Auch nach seiner Freilassung und Rückkehr nach Mecklenburg wollte Albrecht seine Ansprüche auf den schwedischen Thron nicht aufgeben, und erst im November 1405 schloss er Frieden mit Margarete und Erik. Diese Ansprüche, so Detlef Kattinger, veranlassten Margarete dazu, eine Union zwischen Dänemark, Schweden und Norwegen zu initiieren, um so die dynastisch legitimierten Forderungen der Mecklenburger zu unterbinden.

Albrechts „labiles Herrschaftsgefüge",[197] das unter anderem auf der Präsenz der mecklenburgischen Aristokraten, Ritter und Knappen beruhte, wurde auf literarischem Wege aufgearbeitet: Das allegorische Gedicht *Dikten om Kung Albrekt*, das in der Handschrift Cod. Holm. D4 enthalten ist, wird in der Forschung als propagandistisch bewertet. Als Entstehungsmilieu wird hier das aristokratische Umfeld um den Reichsdrosten Bo Jonsson Grip angenommen, der „das Fatum König Albrechts in Schweden nicht nur als Ratgeber"[198] bestimmte, sondern auch bei den politischen Regierungsaktivitäten Albrechts mitbestimmt zu haben scheint. Die Beteiligung von Bo Jonsson Grip, der gleichzeitig der Auftraggeber von *Konung Alexander*, einem weiteren Text der Handschrift Cod. Holm. D4 war, am politischen Geschehen um König Albrecht offenbart die Verflechtungen zwischen Politik und Literaturproduktion in Schweden während der Kalmarer Union.

1396 wurde Erik, Margaretes Adoptivsohn, der zuvor schon zum norwegischen Erbkönig erhoben und zum dänischen König gewählt worden war, auch zum schwedischen König ernannt. „Symbolträchtig"[199] fand die Krönung Eriks für alle drei Reiche am Dreifaltigkeitstag, dem 17. Juni 1397, in Kalmar in Anwesenheit der Adelsvertreter aller drei Reiche statt.[200] Zwei Dokumente aus dieser Zeit bezeugen die verfassungsrechtlichen Aspekte der Union: Der Krönungsbrief und der Unionsbrief vom 13., möglicherweise 20. Juli 1397.[201] Die Alleinherrschaft Eriks von Pommern begann jedoch erst 1412, nach dem Tod Margaretes. Wie Jens E. Olesen anmerkt, galt Erik von Pommern in der älteren, national orientierten Geschichtsschreibung Schwedens als ein deutscher König, der weder dänische noch norwegische und schon gar nicht schwedische Interessen wahrgenommen habe.[202] Dabei war seine Außenpolitik, wie auch schon Margaretes, antihansisch ausgerichtet, was vor allem zur Verbesserung der Außenhandelsposition der Städte und zum Schutz der einheimischen Kaufleute beitragen

196 Vgl. Kattinger: Das mecklenburgische Intermezzo, S. 80.
197 Ebd., S. 67.
198 Ebd., S. 72.
199 Auge: Ein Integrationsmodell, S. 517.
200 Vgl. Hoffmann: Das Verhältnis, S. 245.
201 Vgl. dazu: Krüger, Kersten: „Die Unionsakten der Jahre 1397, 1436 und 1438". In: Kattinger: *huru thet war talet j kalmarn*, S. 153–170. Der Unionsbrief enthält u. a. Konditionen bez. der Verbindung der Reiche untereinander und der Stellung des Königs in der Union. Allerdings ist er nie schriftlich akzeptiert worden. Vgl. Olesen, Jens E.: „Erich von Pommerns Alleinherrschaft 1412–1439/40". In: Ebd., S. 199–240, hier S. 202.
202 Vgl. ebd., S. 199.

 DOI 10.2357/9783772056802

sollte.[203] Weiterhin war Erik außenpolitisch an den gestärkten Verbindungen mit Polen und den pommerschen und baltischen Gebieten interessiert und plante außerdem, die ehemals dänische Herrschaft über Estland zurückzuerlangen – dies war seine Vision eines *dominium maris Baltici*.[204] Durch die Heirat Eriks mit Philippa von England im Jahre 1406 waren die vereinten nordischen Staaten gleichzeitig auch westeuropäisch ausgerichtet, was durch die Privilegien, die Erik den englischen Kaufleuten im Ostseeraum gewährte, nur verstärkt wurde.

Zwischen 1416 und 1432 prägte die zunächst juristische, später militärische Auseinandersetzung um Schleswig Eriks Handels- und Außenpolitik, in die alle drei Unionsreiche involviert waren. Bis zum Beginn der 1430er Jahre gab es vorerst keinen Widerstand gegen die Politik Eriks von Pommern: Als gelungen bezeichnet Olesen die Bestrebungen des Königs, die dänischen Reichsräte, die aus erfahrenen, ausgebildeten, gut situierten und dank des Besitzes von Schloßlehen ebenso militärisch bedeutsamen Personen bestanden, auf seine Seite zu ziehen und den Adel an seine Politik zu binden.[205] In Schweden hingegen gab es schon zu Margaretes Zeiten Kritik seitens der Kirche an der königlichen Politik. In den Zeiten des Krieges um Holstein mussten auch die Kirchen für die Kriegssteuern aufkommen. Die Lehnspolitik Eriks war ein weiterer Grund für die Unzufriedenheit unter der schwedischen Aristokratie, denn die Rechenschaftslehen waren vor allem an Deutsche und Dänen vergeben worden.[206]

Neben der Kirche und Aristokratie wuchs die Ablehnung auch unter den Bauern gegen den Steuerdruck des Königs. 1434 mündete dieser Unmut im sogenannten Engelbrekt Engelbrektssons Aufstand, der sich vom Bergbaugebiet Dalarna auf große Teile Schwedens ausdehnte. Die wirtschaftliche Notlage der Bergbauern, die unter den ökonomischen und handelspolitischen Konflikten während der Regierungszeit Eriks litten, zählt zu einem der wichtigsten Faktoren des Aufstandes.[207] Dem ‚gemeinen Mann' vom Lande (*almoghe*) schloss sich im August 1434 auch die Reichsaristokratie an. Zernack bezeichnet dies als „Konföderation der Stände"[208] gegen die Krone im Namen ständischer Freiheit. Der landesweite Aufstand richtete sich vor allem gegen Eriks „absolutistische Politik, nicht gegen die Union als solche".[209] Die folgenden stattfindenden Verhandlungen mit dem schwedischen Reichsrat beim Unionstreffen in Kalmar im Sommer 1436 bestärkten die ratskonstitutionelle Programmatik gegenüber der autokratischen Unionsmonarchie. In Dänemark gestaltete sich die Situation ebenfalls kompliziert, es folgten Konflikte mit den dänischen Reichsräten 1436 und 1438. Schließlich wurde 1439 sowohl vom dänischen Reichsrat als auch von der schwedischen Adelsversammlung jeweils ein Absagebrief an Erik von Pommern ausgestellt.[210] 1440 folgte der norwegische Reichsrat den beiden anderen Reichen. Eriks Absetzung in allen drei Reichen kann als das Ende der

---

203 Vgl. Auge: Ein Integrationsmodell, S. 521.

204 Vgl. Olesen: Erich, S. 217 und weiterführend: Barüske, Heinz: „Erik von Pommern und sein Kampf um die Schaffung eines Dominium Maris Baltici". In: *Mare Balticum. Zeitschrift der Ostseegesellschaft* (1992), S. 106–123 sowie Zernack, Klaus: „Probleme des Königtums in Nordosteuropa im Zeitalter der Union von Kalmar (1397–1521)". In: Schneider, Reinhard (Hg.): *Das spätmittelalterliche Königtum im europäischen Vergleich.* Sigmaringen: Thorbecke, 1987, S. 405–424, hier insb. S. 410.

205 Vgl. Olesen: Erich, S. 228–229.

206 Vgl. ebd., S. 233.

207 Vgl. Lindkvist, Thomas: „Schweden auf dem Weg in die Kalmarer Union". In: Kattinger: *huru thet war talet j kalmarn*, S. 31–48, hier S. 32.

208 Zernack: Probleme, S. 411.

209 Auge: Ein Integrationsmodell, S. 522.

210 Vgl. Olesen: Erich, S. 237, Zernack: Probleme, S. 411.

unionistischen Politik eines *regimen regale* betrachtet werden: Eine zentralisierende Integrationspolitik des Unionkönigtums war nun kaum mehr möglich und zu einer 1439 in Jönköping vereinbarten gemeinsamen Königswahl kam es nie.[211]

Der Unmut über Eriks Außenpolitik, der zum Aufstand von Engelbrekt Engelbrektsson führte, wurde auch in literarischer Form deutlich: In der 1439 verfassten *Engelbrektskrönikan,* die den ersten Teil der *Karlskrönikan* bildet, deren Abschrift im Cod. Holm. B42 enthalten ist, wird das Bild eines *rex iniustus* als Gegenmodel zu Eriks Herrschaft entworfen. In diesem kunstvoll aufgebauten Gedicht wird eindrucksvoll das Elend schwedischer Bevölkerung unter der Regierung Eriks geschildert, bis der Held Engelbrekt mit seinen militärischen Aktionen für den Umsturz sorgt.

Nach der Absetzung Eriks von Pommern wurde sein Neffe Christoph im April 1440 zum dänischen König gewählt. Die Entscheidung wurde von der schwierigen Situation im Lande begleitet: Die dänischen Bauern befanden sich im Winter 1439/1440 erneut im Aufstand und der abgesetzte König Erik von Pommern plante mit holländischen Verbündeten einen militärischen Schlag gegen Christoph.[212] Die Schweden verfügten indessen mit dem Reichsverweser Karl Knutsson (Bonde), der seit dem Aufstand von Engelbrekt politisch und militärisch in Erscheinung getreten war, selbst über einen geeigneten Thronkandidaten, waren jedoch an der Aufrechterhaltung der Union interessiert, die zudem vor den Übergriffen von Eriks Armee auf die dänische und schwedische Küste gesichert werden musste. Am 13. September 1441 wurde Christoph zum schwedischen König gewählt und am nächsten Tag im Dom von Uppsala gekrönt, nachdem er zuvor eine Handfeste ausgestellt hatte. Diese umfasste 14 Punkte und schränkte insgesamt die königliche Macht schwerwiegend ein, die dominante Stellung des Reichsrates wurde indessen hervorgehoben.[213] 1442 wurde er zum König in Norwegen, das im Gegensatz zu den beiden anderen Reichen immer noch eine Erbmonarchie darstellte. Hier wurde Christoph von Bayern als Nachkomme Eriks von Pommern zu seinem Nachfolger erklärt. Am ersten Januar 1443 wurde er schließlich auch in Dänemark, im Dom von Ribe, zum dänischen König gekrönt.[214] Seine Regierungsperiode währte jedoch nicht lange: 1448 verstarb er kinderlos. Seine Herrschaft wurde außenpolitisch vom Konflikt mit dem abgesetzten König Erik von Pommern geprägt. Innenpolitisch musste er die Bauernaufstände in Dänemark, vor allem in Jütland bekämpfen. In Schweden war die Entmachtung seines Gegenspielers Karl Knutsson das primäre Ziel von Christophs Politik. Er nutzte die Konflikte unter dem einheimischen Adel, um seine Machtposition zu stärken. Nach Auge sind jedoch auch in seiner Innenpolitik integrative Ansätze erkennbar: Trotz der recht kurzen Regierungszeit bemühte sich Christoph um einen allgemeinen Landfrieden in Schweden und Dänemark.[215]

Die Beurteilung Christophs durch die zeitgenössische Geschichtsschreibung fällt eher negativ aus: Die Reimchronik *Karlskrönikan,* die generell als „propagandaverk“[216] (*Propaganda-*

211 Vgl. Auge: Ein Integrationsmodell, S. 523.

212 Vgl. ebd. sowie Deutinger, Roman: „Der nordische Unionskönig Christoph von Bayern (1416–1448). Ein Forschungsbericht“. In: *Verhandlungen des Historischen Vereins der Oberpfalz und Regensburg* 135 (1995), S. 24–41, hier S. 31.

213 Alle 14 Punkte der Handfeste sind nachzulesen bei Deutinger: Der nordische König, S. 31–32.

214 Vgl. ebd.

215 Vgl. Auge: Ein Integrationsmodell, S. 525.

216 Jansson, Sven-Bertil: „Medeltidens rimkrönikörer – historia och propagana på vers“. In: Björk, Ragnar u. Alf W. Johansson (Hg.): *Svenska historiker: från medeltid til våra dagar.* Stockholm: Norstedt, 2009, S. 45–54, hier S. 51.

 DOI 10.2357/9783772056802

*werk*) oder gar als „det stora propagandistiska mästerverket“,[217] *das große propagandistische Meisterwerk*, gilt, das Karl Knutsson zur Legitimierung seiner Position durch seine Anbindung an die historischen Ereignisse um den Aufstand von Engelbrekt in Auftrag gegeben hatte,[218] entwirft ein negatives Bild der kurzen Regierungszeit Christophs.[219]

Durch den frühen Tod Christophs sowie die fehlende testamentarische Regelung bezüglich der Thronfolge kam es nun im Norden zu einer doppelten Wahl: In Dänemark wurde Christian I. von Oldenburg vom dänischen Adel zum König gewählt, in Schweden erlangte der ehemalige Reichsverweser Karl Knutsson Bonde die Königswürde.[220] Die Wahl Karls Knutsson, die eine eindeutige Verletzung der vereinbarten Unionsverträge darstellt, ist ein deutliches Indiz dafür, dass die nationalen Tendenzen in Schweden nun dominanter geworden sind.[221] Die Bestrebungen der beiden Könige galten fortan der Sicherung der Insel Gotland sowie des noch freien norwegischen Throns. Die darauffolgenden Verhandlungen in Halmstad im Mai 1450 legten eine unionistische Thronfolgeregelung unter Einbezug der Söhne der beiden Könige fest, was durch den dänisch-norwegischen Unionsvertrag von Bergen 1450 wieder revidiert wurde, indem die dänisch-norwegische Thronfolge nur den Söhnen Christians vorbehalten blieb.[222]

Die Regierungszeit Karl Knutsson Bonde war außenpolitisch von der Konfrontation Schwedens mit Dänemark, innenpolitisch durch die Konflikte des Adelskönigs in Fragen des kirchlichen Eigentums, Lehenvergabe und „Steuerplünderung des gemeinen Mannes“[223] geprägt. 1457 wurde unter der Führung des Erzbischofs Jöns Bengtsson (Oxenstierna) mit der Unterstützung seiner Verwandten Oxenstierna/ Vasa ein landesinterner Aufruhr gegen Karl Knutsson initiiert. Der Opposition der schwedischen Aristokratie schloss sich auch das Volk vom Lande an: Karl Knutsson wurde daraufhin abgesetzt und durch Christian I. abgelöst, der im Zeitraum 1457–1464 nun zum alleinigen Unionskönig wurde. Bis zu seinem Tod 1470 wurde Karl Knutsson noch zweimal 1464/65 sowie 1467 zum König berufen, hatte politisch jedoch kaum noch Einfluss. Nach seinem Tod wurde der Schritt zu einem erneuten Adelskönigtum nicht wieder gewagt.

Nach dem Tod Karls Knutsson konnte sein Neffe Sten Sture der Ältere das Amt des schwedischen Reichsverwesers übernehmen und nach dem Sieg über Christian I. bei Brunkenberg bis 1497 seine Macht in Schweden ausüben, bevor er von Christians Sohn Hans verdrängt wurde.

---

217 Harrison, Dick: *Karl Knutsson: en biografi*. Lund: Historiska media, 2002, S. 257.

218 Kritisch gegenüber der einseitigen Auffassung der *Karlskrönikan* als propagandistisches Werk äußert sich Fulvio Ferrari, s. Ferrari, Fulvio: „*Karlskrönikan* och utvecklingen av det senmedeltida svenska litterära systemet“. In: Adams: Østnordisk filologi, S. 185–196.

219 Vgl. auch Olesen, Jens E.: „Christopher of Bavaria, King of Denmark, Norway and Sweden (1440–1448): Scandinavia and Southern Germany in the 15th Century“. In: Paravicini, Werner (Hg.): *Nord und Süd in der deutschen Geschichte des Mittelalters*. Sigmaringen: Thorbecke, 1990 (= Kieler historische Studien; 34), S. 109–138, hier besonders S. 115.

220 Vgl. Deutinger: Der nordische König, S. 40.

221 Vgl. Olesen, Jens E.: „Die doppelte Königswahl 1448 im Norden“. In: Paravicini, Werner et al. (Hg.): *Mare Balticum. Beiträge zur Geschichte des Ostseeraums in Mittelalter und Neuzeit. Festschrift zum 65. Geburtstag von Erich Hoffmann*. Sigmaringen: Thorbecke, 1992 (= Kieler historische Studien; 36), S. 213–231, hier S. 213 sowie Enemark, Poul: „Der Weg Christians I. zum schwedischen Thron“. In: Kattinger: *huru thet war talet j kalmarn*, S. 271–300, hier S. 271–273.

222 Vgl. ebd., S. 279 sowie Auge: Ein Integrationsmodell, S. 526.

223 Enemark: Der Weg, S. 295.

1501 konnte Sten Sture nach einem erfolgreichen Aufstand seine Stellung zurückerlangen. Seine Regierungszeit wurde von der betont schwedischen Reichspolitik gekennzeichnet, die unter anderem in der Gründung der Universität Uppsala im Jahre 1477 ihren Ausdruck fand.[224] Das Ende der Kalmarer Union wurde mit dem sogenannten Stockholmer Blutbad besonders gewaltsam herbeigeführt, als der letzte Unionskönig Christian II. seine Unionsbestrebungen durch die Beseitigung der schwedischen Opposition im Anschluss an die Krönungsfeierlichkeit am 8. November 1520 durchsetzen wollte. Damit verlor er nicht nur den schwedischen, sondern 1523 auch den dänischen und norwegischen Thron und die Kalmarer Union wurde damit Geschichte.[225]

Diese knappe Darstellung der Ereignisse des 15. Jahrhunderts in Schweden soll als historische Orientierungsgrundlage für die folgenden Kapitel bei der Interpretation der Texte in den für diese Arbeit relevanten schwedischen Sammelhandschriften dienen. Wirft man einen Blick auf deren Datierungen, so lässt sich festhalten, dass die älteste der vier schwedischen Handschriften, Cod. Holm. D4 auf die erste Hälfte des 15. Jahrhunderts, vermutlich um 1420 datiert werden kann, Cod. Holm. D4a ist zwischen 1449 und 1463, Cod. Holm. D3 um 1488 und AM 191 fol. um 1492 entstanden, während die dänische Handschrift Vu 82 auf 1480 datiert wird.[226] Alle Handschriften wurden zur Zeit der Kalmarer Union in Auftrag gegeben und verfasst, obgleich sie Texte enthalten, die schon deutlich früher ihren Weg in den Norden gefunden haben oder sonst nicht überliefert sind. Wie bereits erwähnt, bediente sich Karl Knutsson Bonde der literarischen Gattung der Historiographie, um sein betont nationales konstitutionales Königtum zu legitimieren, weshalb er die Reimchronik *Karlskrönikan* in Auftrag gab. Die Historiographie war nach Zernack sein wichtigstes Herrschaftsmittel: „Die Schwachheit seiner Stellung zwang ihn, literarisch, historisch und propagandistisch sein schwankendes Königtum“[227] zu begründen – damit erhielt die Historiographie Schwedens einen großen Auftrieb.[228] An dieser Stelle ist die Interdependenz der literarischen und politischen Faktoren im Schweden des 15. Jahrhunderts offensichtlich. Auch Ingvar Andersson schreibt 1928: „Karl Knutsson hade skarp blick för den litterära verksamheten som faktor i det politiska spelet“.[229] Die volkssprachigen Reimchroniken, unter anderem die von ihm in Auftrag gegebene Reimchronik *Karlskrönikan*, erhielten eine dominante Stellung, als die Historiographie im 15. Jahrhundert in Schweden als Waffe im politischen Machtkampf eingesetzt wurde.[230] Im Hinblick auf die anderen Chroniken dieser Zeit, die *Prosaiska Krönikan* sowie *Den lilla Rimkrönikan,* welche in den Handschriften

224 Weiterführend zu Sten Sture und seiner Politik s. Lundholm, Kjell-Gunnar: *Sten Sture den äldre och stormännen.* Lund: Gleerup, 1956 sowie Palme, Sven Ulric: *Sten Sture den äldre.* Stockholm: LT:s förlag, 1968.

225 Vgl. Auge: Ein Integrationsmodell, S. 527.

226 Zu Datierungen der einzelnen Handschriften, s. Kapitel 4. „Kontextstudien – Kontextualisierung im Codex“.

227 Kumlien, Kjell: „Das Heranwachsen des Schwedischen im Mittelalter“. In: *Protokoll der Arbeitstagung des Konstanzer Arbeitskreises für mittelalterliche Geschichte* 132 (1965), S. 22–35, hier. S. 31. (zitiert nach: Zernack: Probleme, S. 414).

228 Vgl. Zernack: Probleme, S. 414.

229 Andersson, Ingvar: *Källstudier till Sveriges historia 1230–1436.* Lund: A.-B. Skånska Centraltryckeriet, 1928, S. 5. „Karl Knutsson hatte einen scharfen Blick für die literarische Tätigkeit als Faktor im politischen Spiel“.

230 Paulsson, Göte: „Chronik – Schweden“. In: Bautier, Robert-Henri et al. (Hg.): *Lexikon des Mittelalters.* Bd. 2, München: Artemis, 1983, Sp. 1995–1996, hier Sp. 1996.

 DOI 10.2357/9783772056802

Cod. Holm. D3 und Cod Holm. D4 enthalten sind, merkt Bengt R. Jonsson an: „Men givetvis kan också politiska synpunkter ha bestämt själva urvalet av texter".[231]

Die historiographische Literatur besitzt das Potenzial, mentalitätsbildend zu wirken, sie „bemüht sich um den Sinn, und Sinn ist, was Kulturen konstruiert, nicht was der Geschichte immanent ist".[232] Die Geschichtsschreibung konnte, politisch oder heilsgeschichtlich konzentriert, Vergangenheit an die Gegenwart anknüpfen und als Propaganda-Werkzeug dienen.[233] Sicherlich war es nicht nur der historiographischen Literatur vorbehalten, als Werkzeug didaktischer, ideeller und politischer Ideen und Orientierungsnormen zu fungieren. Die für die vorliegende Untersuchung relevanten Gattungen – *chansons de geste*, *riddarasasögur*, höfischer Roman – beinhalten neben der unterhaltenden Funktion auch die belehrende, vermittelnde Komponente. Wenn Karl Knutsson also einen scharfen Blick für die literarische Aktivität als Faktor im politischen Spiel hatte, kann man davon ausgehen, dass der schwedische Hochadel aus dem Umfeld Karls, dessen Angehörige als Auftraggeber dreier von insgesamt vier schwedischen Handschriften fungierten, an zeitgenössischen politischen oder gesellschaftlichen Ereignissen auf der Ebene der Literaturproduktion teilnahm. Es ist daher sinnvoll, einen genauen Blick auf die Auftraggeber und die Besitzer der Handschriften zu werfen, um sie dann in den historischen Hintergrund der turbulenten Ereignisse des 15. Jahrhunderts einzuordnen.

## 3.3. *Universitas nobilium, regimen regale* und *regimen politicum*

Die schwedische und dänische Aristokratie spielte eine entscheidende Rolle in der Gestaltung der Unionspolitik des 15. Jahrhunderts. Bereits das Zustandekommen der Kalmarer Union 1397 wird in der Forschung auf den aristokratischen Konsens zurückgeführt.[234] Olesen charakterisiert daher die Kalmarer Union als *universitas nobilium*.[235]

Sicherlich stellte der schwedische wie auch der dänische Hochadel keine homogene Gruppierung dar, einige gemeinsame Tendenzen können jedoch festgehalten werden: Offensichtlich wurde von der Aristokratie das *regimen politicum* angestrebt, eine Herrschaftsform, die den königlichen Einfluss mindert und die Machtaufteilung zwischen der Krone, der Kirche und der Aristokratie auf der Basis eines Wahlkönigtums vorsieht, während das *regimen regale* die monarchische Auffassung repräsentiert, die vom Erbkönigtum und einem zentralen Staat

231 Jonsson: Erikskrönikans, S. 106. „Selbstverständlich können auch politische Blickwinkel die eigentliche Wahl der Texte bestimmt haben".

232 Uecker, Heiko: *Geschichte der altnordischen Literatur*. Stuttgart: Reclam, 2004, S. 62.

233 Der Begriff ‚Propaganda' ist dem Mittelalter noch unbekannt, wenn auch in den mittelalterlichen Herrschaftssystemen Vorgänge der Anwendung von Einfluss und Macht zweifellos als propagandistisch bezeichnet werden können. Mehr zum Begriff ‚Propaganda' und dessen Applikation in der Mediävistik, s. Studt, Birgit: „Geplante Öffentlichkeiten: Propaganda". In: Kintzinger, Martin u. Bernd Schneidmüller (Hg.): *Politische Öffentlichkeit im Spätmittelalter*. Ostfildern: Thorbecke, 2011 (= Vorträge und Forschungen, Konstanzer Arbeitskreis für Mittelalterliche Geschichte; 75), S. 203–236, hier insbesondere S. 204–212.

234 Vgl. Auge: Ein Integrationsmodell, S. 530.

235 Vgl. Olesen, Jens E.: „Analyse und Charakteristik der Kalmarer Union". In: Nowak, Zenon H. (Hg.): *Der deutsche Orden in der Zeit der Kalmarer Union 1397–1521*. Toruń: Univ. Nicolai Copernici, 1999 (= Ordines militares; 10), S. 9–32, hier S. 29.

ausgeht.[236] Das Unionskönigtum gewährte der Aristokratie adelige Freiräume und Machtzuwachs. Doch sobald wirtschaftliche und politische Chancen für den indigenen Adel gefährdet schienen – etwa durch die Vergabe der wichtigen politischen Ämter und Schlosslehen an dänische oder deutsche Adlige – , kam es zu Widerständen. So erscheint die Entwicklung der separatistisch-nationalen und antidänischen Tendenzen innerhalb des schwedischen Adels nachvollziehbar. Demgegenüber waren die Dänen aufgrund der offensichtlichen Vorteile, welche die Union ihnen bieten konnte, an deren Weiterexistenz interessiert, unter anderem wegen der Vergabe der bereits erwähnten politischen Ämter, Schlosslehen oder Kirchenpfründen.[237]

Generell lassen sich nach Zernack drei Perioden der Kalmarer Union ausmachen: Erstens, eine Reformperiode der Herrschaft Eriks von Pommern, ein Sieg des *regimen regale*, gekennzeichnet durch die Stärkung der königlichen Macht, deren Ende durch den gewaltsamen Aufstand von Engelbrekt Engelbrektsson herbeigeführt wird. Zweitens, eine Restabilisierung des ratsaristokratischen Übergewichts unter der Regierung Christophs von Bayern (1442–1448) und Karls Knutsson Bonde (1448–1470, mit drei Unterbrechungen). Die dritte und letzte Phase ist geprägt durch den Ausgleich der drei treibenden Faktoren, der Zentralmacht, der Aristokratie und der popularen Kräfte.[238] Abschließend hierzu sei noch angemerkt, dass die höchsten Kirchenämter häufig mit den Angehörigen der mächtigen Adelsfamilien besetzt waren, welche als Mitglieder der Reichsräte auch aktiv am politischen Geschehen teilnahmen.[239]

## 3.4. Die schwedische Elite und ihre Codices

Nachdem die Integration des schwedischen Hochadels in die Geschicke der Kalmarer Union umrissen wurde, ist es sinnvoll, die adligen Auftraggeber und Eigentümerinnen der schwedischen Codices Cod. Holm. D4, Cod. Holm. D4a, Cod. Holm. D3 sowie AM 191 fol. zu identifizieren, um so ihre möglichen Interessen und Intentionen bei der Kompilation der Handschriften zu interpretieren.

Drei der hier insgesamt vier behandelten Handschriften können dem Umfeld einer aristokratischen Familie zugeordnet werden, nämlich Cod. Holm. D4, Cod. Holm. D4a sowie Cod. Holm. D3. Die älteste der Handschriften, Cod. Holm. D4, wurde von Gustav Algotsson (Sture) in Auftrag gegeben und im Skriptorium des Klosters Vadstena in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts angefertigt, vermutlich um 1420.[240] Der eben erwähnte Gustav Algotsson war in der

236 Vgl. Olesen: Analyse, S. 15. Die Begriffe *regimen politicum* und *regimen regale* in Bezug auf die schwedische Politik des Mittelalters wurden von Erik Lönnroth eingeführt, s. Lönnroth, Erik: *Sverige och Kalmarunionen 1397–1457*. Göteborg: Elander, 1934. Weiterführend auch: Maarbjerg, John P.: „‚Regimen Politicum' and ‚Regimen Regale': Political Change and Continuity in Denmark and Sweden (c.1450–c.1550)". In: *Scandinavian Studies* 72, 2 (2000), S. 141–162.

237 Vgl. Auge: Ein Integrationsmodell, S. 531.

238 Vgl. Zernack: Probleme, S. 409–410.

239 Vgl. die Liste der Erzbischöfe von Uppsala 1397–1660 mit den dort erwähnten Adligen Jöns Bengtsson Oxenstierna, Tord Petersson Bonde, Gustav Erikson Trolle etc., in: Buchholz, Werner: „Schweden mit Finnland". In: Asche, Matthias u. Anton Schindling (Hg.): *Dänemark, Norwegen und Schweden im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Nordische Königreiche und Konfession 1500–1660.* Münster: Aschendorff, 2003 (= Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung; 62), S. 107–244, hier S. 113.

240 Jonsson: Erikskrönikans, S. 131–132.

 DOI 10.2357/9783772056802

zweiten Ehe mit Märta Ulfsdotter (Sparre von Hjulsta und Ängsö) verheiratet, die wiederum die nach ihr benannte Handschrift Cod. Holm. D4a, *Fru Märtas bok* oder *Codex Verelianus*, besaß. Der Schreiber der besagten Handschrift gehörte ebenfalls in den Familienkreis der Ulfssons: Märtas Bruder, Sigge Ulfsson. Bengt R. Jonsson äußerte die Hypothese, dass Frau Märta Ulfsdotter auch schon den Cod. Holm. D4 besaß, nach dem Tod ihres Mannes Gustav Algotsson im Jahre 1448 aber keinen Zugang mehr zu der Handschrift hatte, so dass sie nach dem Vorbild der Handschrift D4 sich eine neue Handschrift anfertigen ließ, den Cod. Holm D4a.[241] Die genealogische Linie führt in die nächste Generation: Gustav Algotsson und Märta Ulfsdotter hatten zwei Töchter, Birgitta und Elin Gustavsdotter (Sture). Nach dem Tod der Mutter wird Birgitta die Handschrift D4a geerbt haben, während Elin sich eine eigene Handschrift, die D3, anfertigen ließ. Elin war in ihrer ersten Ehe mit Knut Stensson (Bielke), dem jüngeren Halbbruder des schwedischen Königs Karl Knutsson, verheiratet. Dieser starb 1451 und wurde in Vadstena beerdigt. Ihre zweite Ehe führte Elin mit Erik Axelsson (Tott). Nur ergänzend sei hier angemerkt, dass die Brüder Oluf, Erik und Ivar Axelsson (Tott) zwischen 1450–1490 einen entscheidenden und dominierenden Machtfaktor in der dänischen und schwedischen Politik und in der gesamten Unionspolitik darstellten.[242] Ein Teil der Texte der Handschrift D3 sind direkte Abschriften aus D4a, während für andere Texte keine direkte Beziehung identifiziert werden konnte. Was die Tradierung der drei Handschriften anbelangt, so kann man konstatieren, „att dessa handskrifter traderats huvudsakligen genom kvinnliga släktled".[243]

Die Rekonstruktion der genealogischen Verhältnisse der Eigentümer und Eigentümerinnen der Handschriften dient der Einordnung in den politischen und sozialen Kontext ihrer Entstehungszeit der Kalmarer Union. In Bezug auf D3 und dessen Eigentümerin Elin Gustavsdotter merkt Bengt R. Jonsson an: „Eljest var Elin säkerligen i högsta grad politiskt medveten och engagerad; hon kunde följa skeendet från bästa parkettplats".[244] Es ist daher als wahrscheinlich anzunehmen, dass neben den persönlichen Interessen der Auftraggeber und Kopisten an verschiedenen, historischen, höfischen und profanen Inhalten auch die politischen Begebenheiten für die Zusammenstellung der Texte innerhalb der vier schwedischen Handschriften ausschlaggebend waren. Inwiefern *Karl Magnus*, sowohl als einzelne Geschichte vom fränkischen Kaiser als auch in Interaktion mit anderen ihn umgebenden Texten der vier Sammelhandschriften, eine politische oder soziale Botschaft für die schwedische Aristokratie des 15. Jahrhunderts vermittelte, soll durch dessen Kontextualisierung deutlich gemacht werden.

241 Vgl. dazu ebd., S. 120.

242 Vgl. Sørensen, Flemming: „Familienwirtschaft und baltische Wirtschaft: Das Beispiel der Axelsöhne. Aspekte einer spätmittelalterlichen Familienwirtschaft". In: Riis, Thomas (Hg.): *Studien zur Geschichte des Ostseeraumes.* Bd. 1, Odense: University Press, 1995 (= Odense University Studies in History and Social Sciences; 186), S. 79–145, hier S. 79.

243 „Dass diese Handschriften hauptsächlich über die weibliche Linie tradiert wurden". Das trifft bis etwa 1575 zu, als D4 und vermutlich auch D4a und D3 zu Erland Johansson (Bååt), „Gustav Algotssons och Märta Ulfsdotters dottersdotters dottersdotters son" [Gustav Algotssons und Märta Ulfsdotters Urururenkel] gelangten, für genaue Tradierungsverhältnisse s. Jonsson: Erikskrönikans, S. 125–127.

244 Ebd., S. 106. „Ansonsten war Elin mit Sicherheit im höchsten Grad politisch gebildet und engagiert, sie konnte das Geschehen vom besten Parkettplatz aus verfolgen".

## 3.5. *Karl Magnus Krønike* und das Børglum-Kloster

Auch die dänische Überlieferung der kompilierten *chansons de geste* um Karl den Großen ist in einer Sammelhandschrift aus dem 15. Jahrhundert enthalten. Die Datierung der Handschrift Vu 82 (Kungliga Biblioteket, Stockholm) auf das Jahr 1480 mit der Ortsangabe ‚Børglum' lässt für dieses Kapitel einen historischen und soziokulturellen Hintergrund einer anderen Art rekonstruieren, als dies bei den schwedischen Handschriften der Fall war. Obwohl die Entstehungszeit dieser Handschrift ebenfalls in die Zeit der Kalmarer Union fällt, kann der Zusammenhang mit der zeitgenössischen politischen Situation kaum durch die Textauswahl belegt werden: Zu heterogen sind die Inhalte der Handschrift, die im folgenden Kapitel näher vorgestellt werden. Neben den historischen Begebenheiten, die im vorangehenden Kapitel erläutert wurden, kann die Handschrift Vu 82 durch die Ortsangabe, zumindest was den mittelalterlichen Teil der Handschrift betrifft, dem geistlichen Hintergrund des monastischen Milieus der Prämonstratenser auf Jütland zugeordnet werden.

Der Ort der Fertigstellung der Handschrift, nämlich das nordjütische Kloster Børglum, war ursprünglich ein königliches Gut. Auch wenn das Quellenmaterial zur Geschichte der weißen Chorherren, i.e. der Prämonstratenser, in Skandinavien recht fragmentarisch ist, lässt sich nachweisen, dass der Anfang der weißen Chorherren von Prémontré in Skandinavien in die Zeit Eskils als Erzbischof von Lund (1138–1177) fällt.[245] Wann das erste eigentliche Kloster gestiftet wurde, ist nicht bekannt. In der Forschung geht man davon aus, dass der Ort Børglum im Jahre 1086 noch königlicher Besitz war.[246] Spätestens 1139 wurde beim Provinzialkonzil in Lund der Bischofssitz endgültig nach Børglum verlegt, wo Bischof Sylvester ein neues religiös-administratives Zentrum für sein Bistum errichten wollte. Eine Klosterstiftung vom Mutterkloster Steinfeld in der Eifel wird für die Zeit um 1150 angenommen, die erste Kontaktaufnahme mit Steinfeld in der Eifel muss aber bereits in den Jahren 1139–1142 stattgefunden haben.[247] Neben den Hoheitsrechten, die das Verhältnis zwischen dem Mutter- und Tochterkloster im Ordenswesen auszeichnen, sind es vor allem reisende Ordensmitglieder, die einen direkten Austausch zwischen den Klöstern herstellten: Nyberg geht davon aus, dass man Kanoniker aus Steinfeld nach Dänemark entsandte, während die Studenten aus Dänemark, die dem Orden beitraten, zu Ausbildungszwecken in die Eifel reisten.[248] Wie das Mutterkloster Steinfeld verpflichtete sich seit 1177 auch Børglum, Prémontré als Hauptkloster und Norm der

245 Nyberg, Tore: „Die skandinavische Zirkarie der Prämonstratenserchorherren". In: Melville, Gert (Hg.): *Secundum regulam vivere: Festschrift für Norbert Backmund O. Praem.* Windberg: Poppe, 1978, S. 265–279, hier S. 265.

246 Vgl. Nyberg, Tore: *Die Kirche in Skandinavien. Mitteleuropäischer und englischer Einfluss im 11. und 12. Jahrhundert. Anfänge der Domkapitel Børglum und Odense in Dänemark.* Sigmaringen: Thorbecke, 1986 (= Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters; 10), S. 83. Weiterführend s. auch ders.: „Early Monasticism in Scandinavia". In: Adams, Jonathan u. Katherine Holman (Hg.): *Scandinavia and Europe 800–1350. Contact, Conflict and Coexistence.* Turnhout: Brepols, 2004 (= Medieval Texts and Cultures of Northern Europe; 4), S. 197–208.

247 Vgl. Nyberg, Tore: „Korstog og klosterliv: Præmonstratenserne på Børglum". In: Corfitsen, Marianne u. Jørgen Jørgensen (Hg.): *Korstog & Klosterliv. Omkring Børglum Kloster.* Frederikshavn: Dafolo, 2008, S. 27–52, hier S. 38.

248 Ebd.

 DOI 10.2357/9783772056802

klösterlichen Lebensweise anzuerkennen und das dortige Generalkapitel zu besuchen, wo der Prämonstratenserorden von Norbert von Xanten im Jahre 1120 gegründet wurde.[249]

Das einsame dänische Kloster wurde Domkapitel für den Bischof der Insel Vendsyssel, dem heute nördlichsten Teil Jütlands, welcher im Mittelalter ohne Landverbindung durch den Limfjord vom Festland getrennt war. Es gilt als Mutterkloster der beiden norwegischen Abteien des Ordens, des Olavsklosters in Tønsberg und Marieskog in Dragsmark. Die Stiftung des letzteren um 1230 geht auf den norwegischen König Hákon Hákonarson (1217–1263) zurück. Die Entstehung einer Schwestern- oder Kanonissengemeinschaft in Børglum um 1160 kann ebenfalls nicht ausgeschlossen werden. Durch die geographische Lage der Klöster, nämlich ihre Nähe zur Nordsee, wurde die Kommunikation unter den Klöstern erleichtert sowie die Entwicklung ähnlicher ökonomischer Strukturen begünstigt, was den Handel und Export von Überhangware anging.[250] Auch waren diese drei Abteien Ausgangspunkt des westlich gewandten Schiffsverkehrs, während diejenigen in Schonen (Tommarp, Öved, Lund und Vä, später nach Bäckaskog verlegt) an der dänischen Expansion über die Ostsee Anteil hatten.[251]

Bis 1536, also bis zur Reformation, als alle Bischofsgüter des Königs Christian III. beschlagnahmt wurden, war das Kloster Børglum im Besitz des Prämonstratenserordens. Man kann davon ausgehen, dass die Klosterbibliothek sowie die vorhandenen Inventarverzeichnisse der Enteignung und Säkularisierung zum Opfer fielen. Die Handschrift Vu 82 ist als einziges Zeugnis der literarischen Produktion in Børglum erhalten geblieben.

## 3.6. *Historia de profectione Danorum in Hierosolymam*

Doch auch wenn die materielle Überlieferungslage sich auf eine einzige erhaltene Handschrift beschränkt, so existiert neben der *Karl Magnus Krønike* ein weiteres literarisches Zeugnis der literarischen Produktionstätigkeit in Børglum: Die *Historia de profectione Danorum in Hierosolymam* handelt von einem dänisch-norwegischen Kreuzzug nach Jerusalem im Jahre 1191, aufgezeichnet einige Jahre später, offensichtlich noch vor 1202.[252] Die Handschrift norwegischer Provenienz ist nicht erhalten, es existiert jedoch eine Abschrift des Altphilologen Johann Kirchmann aus dem Jahre 1625, als er diese in einer Lübecker Bibliothek entdeckt hatte.[253] Über die genaue Herkunft der verlorenen Handschrift können keine Angaben gemacht werden. Inhaltlich bestand sie aus vier Teilen:

249 Vgl. Nyberg: Die Kirche, S. 108–109.

250 Vgl. Nyberg, Tore: „Børglum, Tønsberg, Dragsmark“. In: Eriksson, Jan E. G. u. Kari Schei (Hg.): *Seminaret ‘Kloster og by’: 11.–13. november 1992 – omkring Olavsklosteret, Premontratenser-ordenen og klostervesenet i middelalderen.* Tønsberg: Tønsberg bibliotek, 1993, S. 68–78, hier S. 74.

251 Vgl. Nyberg: Die skandinavische Zirkarie, S. 271.

252 Vgl. Skovgaard-Petersen, Karen: „Om danskernes rejse til Jerusalem – en korstogsberetning fra Børglum?“. In: Corfitzen/ Jørgensen: Korstog, S. 77–90, hier S. 79.

253 Vgl. Backmund, Norbert: *Die mittelalterlichen Geschichtsschreiber des Prämonstratenserordens.* Averbode: Praemonstratensia, 1972, S. 244. Zu Abschriften: Kirchmann ADB, XVI, 1882, 14–15. Abschrift in der Königlichen Bibliothek Kopenhagen, Sammlung Thott Nr. 1541. Weitere Abschriften von der Urabschrift Kirchmanns: Cod. AM Nr. 98 fol. und Uppsala, Sammlung De La Gardie Nr. 32 von S. J. Stephanius.

1. Josephus: De bello Judaico
2. Theodoricus Monachus: Commentarius de vetustis regibus norwagicis
3. Abt Wilhelm von Aebelholt: Vita B. Genofevæ virg.
4. Historia de profectione Danorum in Terram Sanctam.

Ein *Frater X., canonicus* hat die Handschrift einem hochgestellten Geistlichen *Dominus K.* gewidmet. Die Verbindung von *frater* mit *canonicus* kann nur auf einen regulierten Chorherrn zutreffen, also auf einen Prämonstratenser oder Augustinerchorherrn. Dem Werk geht ein Widmungsbrief voraus mit der Überschrift: *Reverendo et diligendo Domino K., Frater X. canonicus debitam in omnibus obedientiam.* Die Auswertung des Widmungsbriefes führte zur Annahme, der Bericht sei eine Auftragsarbeit von *Dominus K.* an *Frater X.* Beim Adressaten *Dominus K.* handelt es sich vermutlich um einen Ordensobern, am ehesten noch den Dompropst von Børglum.[254] Da der Text norröne Schreibformen sowie Sprichwörter enthält, besteht Grund zur Annahme, der Schreiber des Berichts sei ein norwegischer Ordensbruder gewesen, der sich aufgrund der Beziehungen zwischen dem Mutterkloster Børglum und dessen Tochterkloster Tønsberg gerade in Børglum aufgehalten habe.[255]

Inhaltlich handelt sich hierbei um den Bericht eines missglückten dänisch-norwegischen Kreuzzuges ins Heilige Land im Jahre 1191. Dabei sind die detaillierten Beschreibungen der Vorbereitung und der Durchführung der *Profectio* eher apologetischen als narrativen Charakters, obwohl die Intention die Bewahrung der Erinnerung dieses Kreuzzuges für die Nachwelt explizit erwähnt wird. Vier Jahre nach dem Fall Jerusalems im Jahre 1187 wird eine gemeinsame dänisch-norwegische Expedition mit vier Schiffen entsandt. Doch sowohl die ungünstigen Wetterbedingungen als auch der späte Zeitpunkt der Abreise verhindern eine erfolgreiche Durchführung des Vorhabens. Noch ehe die Skandinavier das Heilige Land erreichen, wird ein dauerhafter Waffenstillstand zwischen Richard Löwenherz und Saladin vereinbart, so dass die Mission, nämlich die Befreiung Jerusalems, als vollends gescheitert betrachtet werden kann. Der anonyme Chronist hatte angesichts dessen, „dass Angehörige der vornehmsten Familien des Landes weder in Bezug auf das eigentliche Ziel irgendetwas erreicht noch mit navigatorischen Glanzleistungen aufgewartet hatten“,[256] die undankbare Aufgabe, den betriebenen finanziellen und personellen Aufwand in narrativer Form zu legitimieren.

Die drängende Pflicht zum Kreuzzug wird dabei rhetorisch durch die religiöse Begründung wie durch die Erinnerung an die heidnischen Vorfahren, welche für den Ruhm mannigfaltige Gefahren auf sich nahmen, ausformuliert. Durch diesen Vergleich werden heidnische Seeräuber nicht nur zum moralischen Vorbild für die Kreuzzugsfahrer, sondern dienen zur Abgrenzung der Kreuzfahrertruppe als spezifisch ‚dänisch‘ im Kontext anderer ethnischer Gruppen.[257] Dass die Teilnehmer der *Profectio* darüber hinaus als eine von Gott auserwählte Gruppe dargestellt werden, ist dabei charakteristisch für die Kreuzzugsliteratur.[258]

254 Vgl. Scheel: Skandinavien, S. 429.

255 Vgl. Backmund: Die mittelalterlichen Geschichtsschreiber, S. 246–247.

256 Scheel: Skandinavien, S. 429.

257 Vgl. Scheel, Roland: „Wikinger und Wikingerzeit. Der vormittelalterliche Norden als Gegenstand europäischer Erinnerung?“. In: Feindt, Gregor et al. (Hg.): *Europäische Erinnerung als verflochtene Erinnerung. Vielstimmige und vielschichte Vergangenheitsdeutungen jenseits der Nation.* Göttingen: V&R Unipress, 2015 (= Formen der Erinnerung; 55), S. 65–92, hier S. 73.

258 Vgl. Skovgaard-Petersen, Karen: *A Journey to the Promised Land: Crusading Theology in the Historia de profectione Danorum in Hierosolymam (C. 1200).* Kopenhagen: Museum Tusculanum Press, 2001, S. 23.

 DOI 10.2357/9783772056802

Daneben folgt die Chronik auch in weiteren Zügen dem Kreuzzugsdiskurs, der neben päpstlichem Aufruf mühsame Vorbereitungsschilderungen sowie religiös geprägte Darstellungen der Ereignisse während der Reise enthält. Hier, so Scheel, weist die *Profectio* Parallelen zu den gleichzeitig entstandenen Chroniken über Friedrich Barbarossas Kreuzzug auf, der *Historia de expeditione Friderici imperatoris* und der *Historia peregrinorum*, so dass man von einem gemeinsamen kulturellen Hintergrund der Autoren ausgehen kann.[259]

Diese Kreuzzugschronik bleibt der einzige erhaltene Beitrag der skandinavischen Prämonstratenser zur mittelalterlichen Geschichtsschreibung. Es ist anzunehmen, dass im Gegensatz zu anderen Orden, beispielsweise den Dominikanern, die Prämonstratenser kein bildungsorientiertes Programm verfolgten. In seiner Studie zum intellektuellen Profil des Ordens kommt Wolfgang Grassl zur Konklusion: „Premonstratensians overall did not consider themselves as a ‚learned order'".[260] Sicherlich haben die Ordensbrüder durch die klösterlichen Netzwerke, die einen Austausch zwischen den Mutter- und Tochterstiften ermöglichten, Studienaufenthalte an der Universität in Paris und anderen Städten absolviert und auf diese Weise durchaus kulturelle Impulse erhalten, diese manifestierten sich jedoch nicht in einer spezifischen Textproduktion.

Die Überlieferungslage speziell im Kloster Børglum lässt keinerlei Rückschlüsse auf lokale Textproduktionsumstände und Interessen dahinter zu, wie es beispielsweise für die Sammlung der erhaltenen Texte aus dem Kloster Vadstena möglich ist. Umso bedeutender erscheinen in diesem Kontext die beiden mit Børglum verknüpften Texte *De profectione danorum in Hierosalymam* sowie die *Karl Magnus Krønike*, die unter anderem auch die Kreuzzugsthematik sowie die Reise Karls des Großen nach Jerusalem behandeln. Die *Profectio* legitimiert dabei das „imperiale Ausgreifen jenseits der Ostsee"[261] im Zuge der von der Forschung als Kreuzzüge aufgefassten Wendenzüge und anderer kriegerischer Auseinandersetzungen Dänemarks[262] ab der Mitte des 12. Jahrhunderts bis hin zum postreformatorischen Zeitalter. Ob die Kreuzzugsthematik dabei die literarische Produktion in Børglum bis ins Jahr 1480 bestimmt hat, kann aufgrund der Überlieferungslage nicht mehr beantwortet werden. Ebenfalls offen bleibt die Frage nach den Transmissionswegen der Karl-Materie vom norwegischen Hof bis nach Jütland. Doch wenn Hákon Hákonarson um 1230 das Kloster Marieskog in Dragsmark gestiftet hat, welches wiederum das Tochterkloster von Børglum war, ist der Weg der am norwegischen Hof entstandenen *Karlamagnús saga* bis nach Børglum über Marieskog nicht ausgeschlossen. In diesem Fall wäre der Kulturtransfer der *matière de France* sowohl über das royale Bildungsprogramm Hákons auch über den Prämonstratenserorden realisiert worden.

259 Vgl. Scheel: Skandinavien, S. 433.

260 Grassl, Wolfgang: *Culture of Place. An Intellectual Profile of the Premonstratensian Order*. Nordhausen: Bautz, 2012, S. 48.

261 Scheel: Skandinavien, S. 443.

262 Vgl. Møller Jensen, Janus: *Denmark and the Crusades 1400–1650.* Leiden: Brill, 2007 (= The Northern World; 30); Villads Jensen, Kurt: „Danmark som en korsfarerstat". In: *Den jyske historiker* 89 (2000), S. 48–67; Etting, Vivian: „Crusade and Pilgrimage. Different Ways to the City of God". In: Lehtonen, Tuomas M.S. et al. (Hg.): *Medieval History Writing and Crusading Ideology.* Helsinki: Finnish Literature Soc., 2005 (= Studia Fennica Historica; 9), S. 185–194.

# 4. Kontextstudien – Kontextualisierungen im Codex

Die Tatsache, dass die altostnordischen Zeugnisse der Karlsdichtung ausschließlich in Sammelhandschriften erhalten sind, ist in vielerlei Hinsicht beachtenswert. Es lohnt sich daher nicht nur der philologische Blick auf die einzelnen Texte, sondern auch auf deren Kontextualisierungen innerhalb einer Sammelhandschrift. Einzelne Texte wurden im Mittelalter stets kopiert, umgeschrieben und verändert; auf diese Weise wurden sie in verschiedenen Sammelhandschriften wechselnden gattungsbezogenen und sprachlichen Kontexten zugeordnet. Keith Busby bezeichnet diese Eigenart der mittelalterlichen Kompilationen als „dynamic of the codex".[263] Nimmt man an, dass die Schreiber/ Kompilatoren der Handschriften mit Bedacht die in Frage kommenden Texte auswählten und diese in eine bestimmte Reihenfolge setzten, erfuhren letztere durch den variierenden Bezugsrahmen stets neue Kontextualisierungen. Dies bietet gleichfalls die Möglichkeit zu weiterreichenenden Neuinterpretationen. Eine intrinsische Logik der mittelalterlichen Sammelhandschriften offenbart sich nicht unmittelbar. Die Codices sind durch eine Genre- und Sprachendiversität geprägt: Häufig finden sich volkssprachige neben lateinischen Texten, oder – wie im Falle der Børglumer Handschrift – Texte auf Dänisch und Niederdeutsch. Eine sorgfältige Analyse der Texte und deren Interaktionen untereinander kann jedoch behilflich sein, das dynamische Potenzial dieser Sammelhandschriften zu erfassen. Im Folgenden wird dieser Dynamik Rechnung getragen, indem *Karl Magnus* in Verbindung mit anderen Texten der jeweiligen Handschrift gesetzt wird. Angesichts der Heterogenität der Handschriften sind solch intertextuelle Verbindungen selten offensichtlich. In diesem Fall wird versucht, durch die Verortung der Texte in ihrer kontinentaleuropäischen, lateinischen oder volkssprachigen Tradition eine gemeinsame Linie in der Transmission, Rezeption oder Re-Intrepretation zu entziffern. Dabei muss jedoch berücksichtigt werden, dass nicht alle Texte sich durch narrative oder rezeptionsästhetische Aspekte mit einem roten Faden zu *Karl Magnus* zurückverfolgen lassen. Es wird gewiss pragmatische und praktische Gründe bei der Zusammenstellung einzelner Handschriften gegeben haben, oder aber persönliche Interessen der Auftraggeber, die sich aus der heutigen Sicht nicht mehr gänzlich nachverfolgen lassen.

Die vier schwedischen Handschriften, welche die Texte um Karl den Großen enthalten, nämlich Cod. Holm. D4, Cod. Holm. D4a, Cod. Holm. D3 und AM 191 fol., können der Kategorie der Laienhandschriften, *lekmannahandskrifter*, zugeordnet werden. Sie enthalten neben historischen, politischen, religiösen und unterhaltenden Werken auch Fachtexte.[264] Im Gegensatz zu Klosterhandschriften beinhalten diese in der Regel öfter Verstexte; eine Tatsache, welche die Forschung zur Annahme verleitet, diese seien mündlich gedichtet und erst später niedergeschrieben worden.[265] Sowohl inhaltlich als auch hinsichtlich des Layouts sind die

263 Busby, Keith: „*Fabliaux* and the New Codicology". In: Karczewska, Kathryn u. Tom Conley (Hg.): *The World and its Rival. Essays in Literary Imagination in Honor of Per Nykrog.* Amsterdam u.a.: Rodopi, 1999, S. 137–160, hier S. 159–160.

264 Vgl. Carlquist: Handskriften, S. 40–43.

265 Vgl. Saenger, Paul: „Reading in the Later Middle Ages". In: Cavallo, Guglielmo u. Roger Chartier (Hg.): *A History of Reading in the West.* Cambridge: Polity Press, 1999, S. 120–149, S. 139.

profanen Handschriften aus dem laikalen Umfeld homogener gestaltet: Größtenteils sind sie in der Kursivschrift mit einigen Rubriken in Blau und Rot verfasst, Illuminationen fehlen weitestgehend. Hier, so Jonas Carlquist, komme es mehr auf den Inhalt als auf die Gestaltung an.[266]

## 4.1. Cod. Holm. D4

Datiert auf die erste Hälfte des 15. Jahrhunderts, stellt Cod. Holm. D4 eine der ältesten schwedischen Handschriften aus dem laikalen Milieu dar. Aufgrund der charakteristischen Heterogenität wird sie als „one of the most intruiguing and fascinating manuscripsts from the Swedish Middle Ages“[267] betrachtet. Sowohl profane als auch religiöse und historiographische Textsorten sind in ihr vertreten. Bengt R. Jonsson kommt in seiner Abhandlung zur *Erikskrönikan* zum Ergebnis, dass die Handschrift im Auftrag von Gustav Algotsson (Sture) im Skriptorium des Klosters Vadstena angefertigt wurde.[268]

### 4.1.1. Datierung

Zur Frage ihrer Datierung gibt es in der Forschung kontroverse Meinungen. Klemming nimmt den Zeitpunkt um 1430 an und begründet dies sowohl mit sprachlichen als auch mit stilistischen Argumenten, wohingegen Stephens und Liffman die Entstehungszeit der Handschrift auf um 1430 bis 1450 erweitern.[269] Noreen unterscheidet zwei differierende Teile in der Handschrift, welche verschiedenen, zumindest zwei Schreibern zugeordnet und so unterschiedlich datiert werden können.[270] *Prosaiska Krönikan*, deren Text zwar verloren ist, die aber im Inhaltsverzeichnis der Handschrift aufgelistet wird, gilt in der Forschung als die frühe Version der *Erikskrönikan* und berichtet von den historischen Begebenheiten des Jahres 1449. Demnach müsste sie mit dem *terminus post quem* auf die Jahreswende 1449–1450 datiert werden. Eine weitere Datierungsmöglichkeit ermöglicht die Analyse der Wasserzeichentypen nach der Briquet-Methode.[271] Hans Ronge hat die Wasserzeichen des Cod. Holm. D4 sowie der Schwes-

266 Vgl. Carlquist: Handskriften, S. 43.

267 Bampi: In Praise, S. 15.

268 Vgl. Jonsson: Erikskrönikans, S. 131–132. Auch Ronge stellt 1957 fest, dass es sich bei den Handschriften Cod. Holm. D4 sowie Cod. Thott. 4,4:0 um eine identische Schreiberhand handelt. Da der Entstehungsort der letzteren als sehr wahrscheinlich in Vadstena lokalisiert wird, liegt die Vermutung nahe, auch D4 sei in Vadstena angefertigt worden. Vgl. Ronge, Hans H.: *Konung Alexander. Filologiska studier i en fornsvensk text.* Uppsala: Almqvist & Wiksell, 1957 (= Skrifter utgivna av institutionen för nordiska språk vid Uppsala Universitet; 3), hier S. 65–74.

269 Vgl. Klemming, Gustaf E. (Hg.): *Flores och Blanzeflor.* Stockholm: Norstedt, 1844 (= SFSS; 1), S. XXVI sowie Liffman, Jeremias u. George Stephens (Hg.): *Ivan Lejonriddaren.* Stockholm: Norstedt, 1849 (= SFSS; 5), S. LXXII.

270 Noreen, Erik: „Olika händer i Cod. Holm. D4“. In: *ANF,* tillägsband 40 (1929), S. 263–270.

271 Briquet sammelte etwa 60000 Wasserzeichen, von denen 16112 in seinem Werk aufgeführt werden: Briquet, Charles-Moïse: *Les Filigranes. Dictionnaire historique des marques du papier dès leur apparition vers 1282 jusqu'en 1600.* 4 Bde., Paris u.a.: Alphonse Picard & Fils, 1907. 2. Nachdruck: Hildesheim: Olms, 1977. Die Liste der Hauptmotive ist auch online verfügbar: www.ksbm.oeaw.ac.at/_scripts/php/BR.php?IDtypes=109&lang=fr (15.05.2019).

 DOI 10.2357/9783772056802

terhandschrift MB I A, welche die altschwedische Paraphrase des Pentateuch enthält,[272] untersucht, und diese mit den Wasserzeichentypen von Briquet verglichen.[273] Die Analyse ergab, dass während MB I A sich auf das Jahr um 1420 datieren lässt, Cod. Holm. D4 etwa 20 bis 30 Jahre älter sein muss. Letztendlich bleiben die möglichen Datierungen „starkt hypotetiska“ – *stark hypothetisch*.[274] In der neueren Forschung herrscht inzwischen Konsens über die Entstehung der Handschrift in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts.

### 4.1.2. Inhalt

> Det kan vara svårt att se uppenbara samband mellan texterna, om det nu överhuvudtaget finns något. Handskrifter som verkar utgöra heterogena antologier är snarare regel än undantag för den medeltida bokproduktionen [...].[275]

Ob die Sammelhandschrift Cod. Holm. D4 in dieser Hinsicht eine Ausnahme bildet, kann nur mit einem prüfenden Blick auf deren Inhalt beurteilt werden. Es soll zudem nicht unerwähnt bleiben, dass sie über ein Inhaltsverzeichnis verfügt, welches bemerkenswerterweise nur die wichtigsten Werke aufzählt und somit nicht vollständig ist. Gleichwohl wäre die Möglichkeit einer späteren Hinzufügung der nicht im Inhaltsverzeichnis aufgeführten Texte denkbar.[276] Die anfangs beschriebene Heterogenität der Handschrift schlägt sich sowohl in den vertretenen Gattungen als auch in den Sprachen nieder: Neben Altschwedisch und Latein wird das Mittelniederdeutsche ebenfalls verwendet. Hinsichtlich der Gattungen lässt sich feststellen, dass neben höfischen Texten wie den *Eufemiavisor*, auch religiöse, im weitesten Sinne wissenschaftliche, didaktische sowie profane Texte vertreten sind. Ein tabellarischer Überblick soll die thematische Heterogenität dieser Handschrift verdeutlichen, die als „minibibliotek“[277] für einen dem aristokratischen Milieu entstammenden Auftraggeber konzipiert war. Das erste Blatt der Handschrift ist aus Pergament und stellt das Inhaltsverzeichnis dar, der Rest ist aus Papier und wie folgt zusammengesetzt:

---

272 Zu einigen Aspekten der Handschrift MB I A s.: Wollin, Lars: „Swedish and Swedish: On the Origin of Diglossia and Social Variation in the Swedish Language“, hier Kap. 5.2. „The Pentateuch Paraphrase“. In: Braunmüller, Kurt u. Gisella Ferraresi (Hg.): *Aspects of Multilingualism in European Language History.* Amsterdam u.a.: Benjamins, 2003 (= Hamburg Studies in Multilingualism; 2), S. 145–172, bes. S. 163.

273 Detaillierte Wasserzeichenauflistung: s. Ronge: Konung, S. 58–71.

274 Kornhall: Den fornsvenska sagan, S. 17.

275 Carlquist: Handskriften, S. 25. „Es kann schwierig sein, die unmittelbaren Zusammenhänge zwischen den Texten zu sehen, falls es überhaupt welche gibt. Handschriften, die wie heterogene Anthologien wirken, sind eher eine Regel als eine Ausnahme in der mittelalterlichen Buchproduktion“.

276 „Ett klarare bevis för att dessa ting är tillägg till handskriftens ursprungliga innhåll kan ju knappast tänkas“, [Ein klarerer Beweis dafür, dass diese Dinge dem urprünglichen Inhalt der Handschrift hinzugefügt werden, kann kaum vorgestellt werden], Kornhall: Den fornsvenska sagan, S. 23.

277 Vgl. Carlquist: Handskriften, S. 103.

| **Blatt** | **Titel** | **Sprache** | **Anmerkungen** |
|---|---|---|---|
| 2–57r | *Herr Ivan* | SWE | Erste *Eufemiavisa* |
| 57v–85r | *Hertig Fredrik aff Normandie* | SWE | Zweite *Eufemiavisa* |
| 85v–86 r | *Aff Danmarkis konongom* | SWE | |
| 3/4 86, 87–89 | Leer | | |
| 90r–108v | *Flores oc Blanzafloor* | SWE | Dritte *Eufemiavisa* |
| 108v | Drei alte Beschwörungen | 1+3 ND<br>2 LAT | |
| 108v–109r | Beschwörung | LAT | Auskunft über einen dreifarbigen Stein, der den Besitzer unsichtbar macht |
| 109v–110r | a) Sonntags- und Ostervorausberechnung<br>b) Weihnachtswetter und dessen Bedeutung für das kommende Jahr<br>c) Bedeutung des Donners für jeden Monat | LAT<br>LAT<br>LAT | viele der Inhalte erscheinen später in der sog. *Bondapraktikan* (1662) |
| 110r–110v | b) übersetzt *Aff aaranne skipilsom* | SWE | |
| 111r–200v | *Konung Alexander* | SWE | Lateinische Quelle: *Historia Alexandri Magni regis Macedonis de preliis*, zusammengestellt vom Erzpriester Leo von Neapel um das Jahr 900.[278] |
| 201r–203r | Chronologische Anmerkungen von ca. 826–1430 | LAT | |
| 203v | Jahreszahl 1757 | | Später hinzugefügt |

278 Bergmeister, Hermann-Josef: *Die Historia de preliis Alexandri Magni. Synoptische Edition d. Rezensionen d. Leo Archipresbyter u. d. interpolierten Fassungen J1, J2, J3, (Buch 1 u. 2).* Meisenheim am Glan: Hain, 1975 (= Beiträge zur klassischen Philologie; 65). Altschwedische Edition: Ahlstrand, Johan A. (Hg.): *Konung Alexander. En medeltids dikt från latinet vänd i svenska rim omkring år 1380 på föranstaltande af Bo Jonsson Grip.* Stockholm: Norstedt, 1862 (= SSFS; Serie 1, Svenska skrifter; 12). Anm.: Auf dem Titelblatt ist fälschlicherweise Gustaf E. Klemming als Hg. angegeben.

 DOI 10.2357/9783772056802

| | | | |
|---|---|---|---|
| 204r–205v | Historische Anmerkungen betr. *Danaholmsmötet, Väster-götlands grenser, Vestergötlands allmänningar*[279] | SWE | Der Haupthandschrift des *Äl-dre Västagötalagen* Cod. Holm. B 59 entnommen |
| 206r | Biblische *interrogationes* | LAT | Rubrik: *Interrogationes magis-tri ad discipulum*[280] |
| 206r | *Medicinam contra morbus pecorum* | LAT | |
| 206r | Drei kurze Messen zu Ehren von St. Nikolaus | LAT | |
| 206v–207v | Geographische Erklärungen zu Ländern Asiens, Afrikas und Europas | LAT | |
| 207v–211r | Traumbuch *Nota Somnia Danielis* | LAT | 364 verschiedene, alphabetisch sortierte Träume |
| 211r | Anfänge einiger Psalmen | LAT | |
| 211v–212r | Messe zur Befreiung der Seele | LAT | |
| 212v–215r | Traktat über Chiromantie | LAT | |
| 215r–216r | Traktat über Physiognomie | LAT | |
| 216r | Traktat über Verdauung | LAT | |
| 216v–217v | Traktat über Urin | LAT | |
| 217v–219v | *Prognostica* über das Schicksal der Kinder abhängig vom Ge-burtsmonat | LAT | Das Jahr beginnt mit dem Monat März |
| Lakune | *Aff Swerikis Kroneka the Ny*<br>*Aff Ioan Prest af Indialand* | | Dem Register entnommen |

279 Herausgegeben von: Paulsson, Göte (Hg.): *Annales Suecici Medii Aevi. Svensk medeltidsannalistik.* Kommenterad och utgiven. Lund: Gleerup, 1974 (= Bibliotheca Historica Lundensis; XXXII).

280 Viele der Fragen findet man im schwedischen Volksbuch *Ænigmata Ellers Spörsmåls Book/ medh allahanda sälsamme och vnderlige Spörsmål och Swar/ ganske lustigh och kortwijlligt at läsa. Nu nyligen tilsamman dragen / förfärdigat och förswenskat Aff H.S.B. På nytt öfwerseedt / förbättrat / medh flijt corrigerat / och nu andre gången att Thrycket Utgången Anno M.DC.XLI.* Vgl. Liffmann/ Stephen: Ivan, S. LXXXIII.

| | | | |
|---|---|---|---|
| 220r–230v | *Aff Karlmagnus Konung* | SWE | Einleitung fehlt; enthält die Kapitel „Schlacht von Roncesvalles“ sowie „Karls Reise nach Jerusalem“ |
| 230v–231v | *Dikten om Kung Albrekt* | SWE | allegorisches Gedicht über den schwedischen König Albrecht von Mecklenburg |
| 232r–233v | *Aff gudz tilkwæmpd och hans fodhilse* | SWE | |
| 233v–235v | *De obitu beate Marie virginis gloriose* | SWE | |
| 235v–236r | *De transitu beate Marie virginis gloriose* | SWE | |
| 236r | *De quindecim signis ante diem iudicij* | SWE | |
| 236v–237r | *Speculum missæ* | SWE | |
| 237v–239v | *De ligno domini* | SWE | |
| 240–245v | *De lucidario -Lucidarius* | SWE | Bearbeitung der theologisch-didaktischen Abhandlung von Honorius Augustodunensis aus dem späten 11. Jh.[281] |
| 246r–264r | *Sju vise mästare* | SWE | Anfang fehlt, Redaktion a |
| 264r–268r | *Själens ock kroppens tvist* | SWE | |
| 268r–272r | *Legenden om St. Göran* | SWE | |
| 272v–295v | *De sju sakramenter*<br>*- Aff allom manzins adhrorn*<br>*- Aff hästaläkedom*<br>*- Aff marghanda yrtom oc thera dygdhom* | SWE | |

Tab. 1: Inhalt der Handschrift Cod. Holm. D4

281 Vgl. auch Salvesen, Astrid: „Elucidarius“. In: Brøndsted, Johannes (Hg.): *KLNM*. Bd. 3, Kopenhagen: Rosenkilde og Bagger, 1958, S. 598–602.

 DOI 10.2357/9783772056802

Im Hinblick auf die Gattungen lassen sich die Texte folgenden Gruppen zuordnen: Zum einen sind hier Texte höfischer Prägung enthalten: Dazu gehören die drei *Eufemisvisor, Konung Alexander, Dikten om Kung Albrekt* und im weitesten Sinne auch *Karl Magnus.* Allesamt sind sie auf Schwedisch verfasst und stellen zum Teil Übersetzungen der niederdeutschen, französischen und lateinischen Werke dar. Zum anderen finden sich Texte mit historischen und historiographischen Inhalten: Dazu gehören *Aff Danmarkis konongom/ Nota gesta danorum* mit historischen Anmerkungen über *Danaholmstraktat, Västergötlands gränsorter, Västergötlands allmänningar* etc. Weiterhin gibt es eine Reihe von Texten mit religiöser und geistlicher Prägung: drei kurze Messen und weitere Texte wie *Aff gudz tilkwæmpd och hans fodhilse, De obitu beate Marie virginis gloriose, De transitu beate Marie virginis gloriose, De quindecim signis ante diem iudicij, Speculum missæ, De ligno domini, De sju sakramenter, Legenden om St. Göran* und *Själens och kroppens tvist.* Hier wäre zu erwarten, dass ein Großteil der Dichtung in lateinischer Sprache verfasst wäre, zumal die Rubriken lateinisch sind, was die Gattung in ihrer sprachlichen Verortung mit der lateinischen Tradition verknüpft, doch auch in dieser Gruppe ist der umfassendste Teil der Texte auf Altschwedisch.

Weiterhin kommen verschiedene fachdidaktische Texte vor, nämlich die auf Latein verfassten Traktate über die Chiromantie, Physiognomie und die Urinschau. Zur Gattung der Fachliteratur gehören nicht-fiktionale Texte, „gegliedert in Sachgebiete, die Erfahrungen jeglicher Art, Wissen aus verschiedenen Sparten, wissenschaftliche Erkenntnisse“[282] dokumentieren und vermitteln. Die Texte der Fachliteratur liegen in gebundener Rede oder in Prosa vor, orientieren sich demnach mehr an Intention und Inhalt als an der äußeren Form.[283] Die weiter oben aufgezählten Prognostica sowie die oneiromantische Schrift *Nota Somnia Danielis* zählen zu den sog. *artes magicae*, welche die magischen und mantischen Künste erfassen, unter anderem die Chiromantie, Physiognomie und die Geburtsprognostik. Da Editionen dieser Texte nach wie vor Desiderat bleiben, ist es im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich, näher darauf einzugehen. Allgemein kann jedoch konstatiert werden, dass die mantischen wie die magischen Künste im europäischen Kulturkreis auf literarischer Ebene von gnostischen und neuplatonischen Vorstellungen einer Hierarchie von Geisteswesen hinter der erfahrbaren Wirklichkeit geprägt sind.[284] Diese im weitesten Sinne gelehrte Fachprosa zeigt Verwandtschaft mit der antiken Tradition der Mantik, welche schon im 12. Jahrhundert Gegenstand lateinischsprachiger Abhandlungen war. Analog zu den *septem artes liberales* gehörte die Chiromantie, eine Wahrsagetechnik auf Basis der Handlinienverläufe, sowie die Schicksalsvorhersage durch die Physiognomie, zu den sogenannten *artes magicae*, den magischen und mantischen Künsten.[285] Die Traktate über den Urin wie auch die Verdauung sind Teil der mittelalterlichen Diagnostik der *ars mediale*, welche in der antiken Tradition wurzelt, wie die gesamte Medizin des Mittelalters.[286] Vor dem Hintergrund der vorliegenden Kompilation kann man sie als Teil spätmittelalterlicher gelehrter Fachprosa einordnen. Eine moderne Edition

282 Haage, Bernhard Dietrich: „Definition“. In: Ders. u. Wolfgang Wegner (Hg.): *Deutsche Fachliteratur der Artes in Mittelalter und Früher Neuzeit.* Berlin: Erich Schmidt, 2007 (= Grundlagen der Germanistik; 43), S. 11–21, hier S. 14.

283 Vgl. ebd., S. 15.

284 Vgl. ebd., S. 266.

285 Weiterführend: Schäfer, Ursula (Hg.): *Artes im Mittelalter.* Berlin: Akademie-Verlag, 1999.

286 Vgl. Haage, Bernhard Dietrich: „Humanmedizin“. In: Ders. u. Wolfgang Wegner (Hg.): *Deutsche Fachliteratur,* S. 177–255, hier S. 177.

dieser Traktate wäre wünschenswert, um in diesem Zusammenhang Fragen nach der Transmission bzw. nach möglichen Vorlagen beantworten zu können.

Eng verwandt mit den oben genannten Texten der gelehrten Fachprosa steht auch das auf Lateinisch verfasste Traumdeutungsbuch *Nota Somnia Danielis.* Hier wird ebenfalls die Teilhabe des schwedischen Codex an der griechisch-römischen und mittelalterlichen Tradition der Oneiromantie, der Traumdeutung, offenbar. Die alphabetische Aufzählung der 364 Träume und ihrer Bedeutungen stellt eine Version eines der am meisten verbreiteten mittelalterlichen Traumdeutungsbücher dar, des *Somniale Danielis*, dessen Überlieferung in einer Reihe lateinischer Handschriften sowie Übersetzungen in diverse Volkssprachen für die verbreitete abendländische Rezeption bürgt.[287] Im Hinblick auf die Zusammensetzung der Handschrift verdient das Buch, das in der altschwedischen Übertragung den Titel *Nota Somnia Danielis* trägt, in der Forschung auch als *Somnia Danielis* bekannt, ein besonderes Augenmerk, reicht doch die Tradition der Oneiromantie, der Traumdeutung, über die griechisch-römische Antike bis in die frühen Hochkulturen Ägyptens und Mesopotamiens zurück.[288] Unter der *Nota Somnia Danielis* werden 364 Träume alphabetisch erfasst und ausgelegt.[289] Einer großen Beliebtheit erfreute sich das soeben erwähnte Traumbuch *Somnia Danielis,* das in 73 lateinischen Handschriften vorliegt, wovon die älteste auf das 9. Jahrhundert datiert werden kann.[290] Die volkssprachige Überlieferung umfasst neben den alt- und mittelenglischen, italienischen und irischen auch mittelhochdeutsche und altwestnordische Versionen. Die Authentizität und Glaubwürdigkeit der Traumauslegung sollte durch die Attestierung zu einem der bekanntesten alttestamentarischen Propheten, Daniel, bezeugt werden. Hinsichtlich der handschriftlichen Tradition war das Traumbuch Daniels „generally integrated in miscellanies with medical, astrological, astronomical character",[291] erschien also neben anderen Texten der Fachprosa. Interessanterweise trifft dies auf eine weitere Sammelhandschrift zu, nämlich Cod. Ups. C 664 (Uppsala Universitetsbibliotek, 9. Jh.), die neben einer der ältesten lateinischen Versionen der *Somniale Danielis* sonst medizinische Fachtexte enthält.[292] Auch in den literarischen Texten selbst wird die Existenz der Traumbücher bescheinigt, so wird im Text der altfranzösischen *Chanson de Roland* einer der Träume von einem weisen Mann mit Hilfe eines Traumbuches ausgelegt.[293]

Die Bedeutung der Fachprosa liegt neben ihrem Eigenwert als Teil des literarischen Milieus der Zeit, in der sie entstanden ist oder aber modifiziert und weiter rezipiert wurde, vor allem im Potenzial der Texte, soziokulturelle Hintergründe von Entstehungs- und Rezeptionsmi-

---

287 Vgl. Martin, Lawrence T.: *Somniale Danielis: An Edition of a Medieval Latin Dream Interpretation Handbook.* Frankfurt a. M.: Peter Lang, 1981, S. 13–62.

288 Vgl. ebd., S. 293.

289 Edition und Übersetzung: Gejrot, Claes: „Daniel's Dreams. An Edition and Translation of a Medieval Latin Book of Dreams". In: Ders. u. Monika Asztalos (Hg.): *Symbolae Septentrionales. Latin Studies Presented to Jan Öberg*. Stockholm: Runica et Mediævalia, 1995 (= Runica et Mediævalia, Scripta Minora; 2), S. 173–202.

290 Auflistung und Beschreibung der Handschriften: Lawrence: Somniale, S. 14–62.

291 Cappozzo, Valerio: *Editions of the* Somniale Danielis *in Medieval and Humanist Literary Miscellanies.* Diss. Indiana, 2012.

292 Weiterführend: Grub, Jutta: *Das lateinische Traumbuch im Codex Upsaliensis C 664 (9. Jh.): Eine frühmittelalterliche Fassung der lateinischen Somniale Danielis-Tradition.* Frankfurt a. M.: Peter Lang, 1984 (= Lateinische Sprache und Literatur des Mittelalters; 19) .

293 Dabei handelt es sich um einen Traum von Aude in der Handschrift *P* der *Chanson de Roland.* Vgl. Steinmeyer, Karl-Josef*: Untersuchungen zur allegorischen Bedeutung der Träume im altfranzösischen Rolandslied.* München: Max Hueber Verlag, 1963 (= Langue et parole; 5), S. 14.

 DOI 10.2357/9783772056802

lieus zu beleuchten. Kodikologisch kontextualisiert können die gelehrten Fachprosa-Texte so neue Möglichkeiten zur Interpretation anderer Texte innerhalb der Handschrift liefern und zu einem besseren Verständnis poetischer Werke beitragen.

Der Glaube an die prognostische Kraft der Träume – und somit auch der Gebrauch der Traumbücher – war offensichtlich nicht an einen bestimmten Rezipientenkreis geknüpft. Valerio Cappozzo stellt fest, *Somniale Danielis* „thus gathers some traditional beliefs, previously transmitted orally, that surpass social classes and specific moments in time“[294] und Steven Kruger merkt an:

> While oral traditions and folk beliefs probably contributed to the alteration and growth of the dreambooks, and while a lively folk interest in dreams and dream divination would certainly have helped fuel the dreambooks' proliferation, the number of manuscripts testifies to popularity among a literate population.[295]

Die Inklusion des Traumbuchs *Somnia Danielis* in die heterogene Handschrift Cod. Holm. D4, die im Auftrag von Gustav Algotsson (Sture) in Vadstena angefertigt wurde, zeugt vom Interesse der schwedischen Aristokratie an der Fachprosa, deren schriftliche Transmission bis ins 9. Jahrhundert nachgewiesen werden kann.

Neben den zuvor beschriebenen Fachprosa-Texten fanden komputistische und laienastrologisch-prognostische Inhalte Eingang in den Codex: Tellurische und meteorologische Phänomene ermöglichen eine Zukunftsdeutung. Zu dieser Gruppe zählen die ebenfalls prognostische Wetterregel, die Vorausberechnung des Ostertermins, meteorologische Phänomene wie Donner und eine Wetterprognostik nach der Art der Bauernregeln, die später in der sog. *Bondepraktikan* (1664)[296] erscheinen.

Wie aus der erfolgten Aufzählung zu erkennen ist, stellt sich der Inhalt der Handschrift als äußerst heterogen heraus, so dass anhand der einzelnen Texte das Rezipientenmilieu nicht mit Sicherheit bestimmt werden kann. Allerdings stellt Bampi fest, Cod. Holm. D4 „was not used in ecclesiastic contexts or within male monastic foundations“,[297] denn hier erfolgte die Wissensvermittlung fast ausschließlich mit Hilfe auf Latein verfasster Werke theologischen und religiösen Inhalts. Die generische Heterogenität der Handschrift lässt sich am ehesten mit den privaten Interessen des Besitzers oder Auftraggebers erklären, der sich neben religiösen und erbaulichen Texten auch mit historischen, magischen und profanen Motiven befasste.

Zusätzlich zur eigentlichen Textanalyse im Kapitel 5 kann die Einordnung der Position des altschwedischen *Karl Magnus* innerhalb dieses Codex zum Gesamtverständnis hinsichtlich seiner Funktion und Interpretation beitragen. Eine mögliche Verbindung zu den weiter oben beschriebenen Textgruppen ist für die Einordnung der Karlsdichtung in einen potenziellen Wissenshintergrund der Rezipienten hilfreich und kann auf diese Weise neue Lesarten generieren.

294 Cappozzo: Editions, S. VIII.
295 Kruger, Steven F.: *Dreaming in the Middle Ages.* Cambrigde: Cambrige University Press, 1992 (= Cambridge Studies in Medieval Literature; 14), S. 14.
296 Weiterführend: Svensson, Sigfrid (Hg.): *Den gamla svenska bondepraktikan.* Stockholm: Fabel, 1967.
297 Bampi: The Reception, S. 24.

### 4.1.3. *Nota Somnia Danielis* und *Karl Magnus*

Zwischen dem Traumdeutungsbuch *Somnia Danielis* und *Karl Magnus* existiert eine inhaltliche Verknüpfung. Neben den Visionen, die zur Genese einer eigenen Gattung, der sog. Visionsliteratur beigetragen haben, stellen Träume einen gängigen Topos in der epischen Literatur des Mittelalters dar. Sie haben strukturbildende Funktionen inne und besitzen das Potenzial, psychologische Einsichten und schicksalhafte Wendungen allegorisch zu vermitteln.[298] Die allegorische Bedeutung der Träume in der *Chanson de Roland* wurde schon früh von der Forschung hervorgehoben[299] – hier liegt eine mögliche Verbindung zwischen *Karl Magnus* und dem beliebten mittelalterlichen Traumbuch. Die mantischen Träume Karls des Großen nutzen die Allegorie als Mittel zur Ankündigung zukünftiger Ereignisse und bedürfen einer Auslegung durch den Träumenden selbst oder durch einen Traumdeuter. Wie Karl-Josef Steinmeyer feststellt, sind die Träume Karls ein charakteristisches Beispiel für die Denkweise des mittelalterlichen Rezipienten, die aus dem typologischen Denken hinsichtlich der ihn umgebenden Dinge resultiert und ihren Ursprung in der Bibelexegese hat.[300] Hier ist die Geschichte von *Karl Magnus* und *Somniale Danielis* durch ihre Co-Existenz in der Handschrift Cod. Holm. D4 einerseits auf inhaltlicher und andererseits auf rezeptionsästhetischer Ebene verknüpft: Karls mantische Träume und die gegebene Möglichkeit zu deren Exegese durch das Traumbuch bezeugen die mittelalterliche Traumgläubigkeit. Diese erachtet Steinmeyer aufgrund der Vielzahl an Träumen in den *chansons de geste* und in der frühen epischen Dichtung des europäischen Mittelalters wie auch der handschriftlichen Verbreitung oneiromantischer Schriften als gegeben.[301] Diese Traumgläubigkeit und das Weltbild der zeitgenössischen Rezipienten ermöglichen ein anderes Gesamtverständnis des literarischen Werks, einen anderen Zugang, der dem heutigen Leser gänzlich verwehrt bliebe, zöge man das Potenzial der Fachprosa, in diesem Fall der oneiromantischen Schrift, nicht als Folie für die Einordnung der literarischen Texte in den Sinnhorizont ihrer Zeit heran.

Charakteristisch für die altnordischen, d. h. für die altnorwegische, aber ebenso für altschwedische und altdänische Version der *Chanson de Roland*, erscheint im ersten Traum Karls der Großen vor der Schlacht von Roncesvalles nicht Ganelon persönlich, Rolands Stiefvater und Verräter, der die Lanze zerbricht, sondern der Engel Gottes. Das Erscheinen Ganelons *in propria persona* statt in einer allegorischen Form, z. B. als wildes Tier, ist sowohl für die *Chanson de Roland* als auch im Rahmen der übrigen Traumsequenzen beinhaltenden *chansons de geste* ungewöhnlich, so Steinmeyer.[302] Die unmittelbare Deutung des Traumes durch Karl selbst ist jedoch nicht weniger prophetisch: Rolands Tod und die bevorstehende Schlacht kündigen sich schon früh in der Erzählung an.

298 Vgl. Wehrle, Jan: „Dreams and Dream Theory“. In: Classen, Albrecht (Hg.): *Handbook of Medieval Culture. Fundamental Aspects and Conditions of the European Middle Ages.* Bd. 1, Berlin: de Gruyter, 2015, S. 329–346, hier S. 341.

299 Zu den Träumen in der *Chanson de Roland* vgl. Steinmeyer: Untersuchungen; Krappe, Alexander H.: „The Dreams of Charlemagne in the *Chanson de Roland*“. In: *PMLA* 36 (1921), S. 134–141; van Emden, Wolfgang: „Another Look at Charlemagne’s Dreams in the *Chanson de Roland*“. In: *French Studies* 28 (1974), S. 257–271; Hunt, Tony: „Träume und die Überlieferungsgeschichte des altfranzösischen *Rolandslieds*“. In: *Zeitschrift für romanische Philologie* 90 (1974), S. 241–246.

300 Vgl. Steinmeyer: Untersuchungen, S. 17.

301 Vgl. ebd., S. 15.

302 Vgl. ebd., S. 27.

 DOI 10.2357/9783772056802

Die Bedeutung der Fachliteratur liegt neben ihrem Eigenwert als Teil des literarischen Milieus der Zeit in ihrem Potenzial, die soziokulturelle Hintergründe der poetischen Werke zu beleuchten. Die Fachliteratur ermöglicht so das Verständnis zur Gesamtinterpretation einzelner Texte.[303] Kodikologisch kontextualisiert können die gelehrten Fachprosa-Texte neue Möglichkeiten zur Interpretation anderer Texte innerhalb der Handschrift liefern, um so die literarischen und kulturellen Horizonte der zeitgenössischen Rezipienten besser einordnen zu können.

In Bezug auf den Untersuchungsgegenstand dieser Arbeit, die altschwedische Überlieferung der *chanson de geste,* lässt sich unter anderem ein interpretatorischer roter Faden vom Traumbuch *Somniale Danielis* bis hin zur schwedischen Bearbeitung der *Chanson de Roland* ziehen. Während die allegorischen Träume Karls des Großen im Text selbst keine Exegese erfahren, ließen sie sich mit dem praktischerweise ebenso in der Handschrift Cod. Holm. D4 enthaltenen Traumbuch gewiss deuten. Ob dies der tatsächlichen Praxis entsprach, lässt sich nicht mit Sicherheit belegen. Dass die Träume Karls des Großen für die Entwicklung der Handlung sowie die sich früh ankündigende fatalistische Aura des Werkes zentral sind, ist hingegen unumstritten.

Zwischen *Karl Magnus* und der Gruppe der religiösen Texte liegt eine weitere kontextuelle Verbindung vor. Das bereits in der altfranzösischen Epik dominante Moment des Kampfes zwischen Christentum und Heidentum kommt in der schwedischen Überarbeitung noch stärker zur Geltung. Die vom religiösen Kolorit geprägten Geschichten um Karl den Großen fügen sich in den theologisch-erbaulichen Teil der Handschrift.

### 4.1.4. Herrschervita – Alexander, Albrekt, Karl

Zur zweiten Textgruppe des Cod. Holm. D4, in denen das Kompositionsprinzip nach der Vita eines Herrschers ausgerichtet ist, gehören neben *Karl Magnus* auch *Konung Alexander* sowie *Dikten om Kung Albrekt*, ergänzt durch den kurzen historischen Abriss *Aff Danmarkis konongom.* Die literarischen Texte, teils Bearbeitungen europäischer Stoffe, teils in Schweden verfasste Werke, erzählen von Ereignissen während der königlichen Herrschaftszeiten; hierbei lässt sich eine Distanzverschiebung und eine Art Domestizierung der Geschichte beobachten: Vom antiken König Alexander, dem gotterwählten Universalherrscher des frühen Mittelalters Karl bis hin zum schwedischen König Albrecht des 14. Jahrhunderts.

#### 4.1.4.1. *Konung Alexander*

Konung Alexander stellt die schwedische Bearbeitung der $I^2$ Rezension der *Historia de preliis* des Archepresbyters Leo dar, die die Zeit um 900 datiert wird und vom Leben Alexanders und seiner Weltherrschaft handelt. Forschungsgeschichtlich lassen sich vier große Analysekomplexe in Bezug auf das Werk ausmachen:[304] zum einen die Frage nach der Relation des Textes

303 Vgl. auch Haage/ Wegner: „Einleitung“. In: Dies.: Deutsche Fachliteratur, S. 11–53.

304 Mehr dazu: Jansson, Sven-Bertil: „Konung Alexander – en antikroman“. In: Larsson, Inger et al. (Hg.): *Den medeltida skriftkulturen i Sverige: genrer och texter.* Stockholm: Runica et Mediævalia, 2010 (= Runica et Mediævalia; Scripta Maiora; 5), S. 246–261. Bampi, Massimiliano: „*Medh snille ok skäl*: Konung Alexander in Cod. Holm. D4“. In: Wiktorsson, Per-Axel (Hg.): *Texter och tecken från svensk medeltid.* Uppsala: Svenska fornskriftssällskapet, 2012 (= SSFS; S. 3; 6), S. 43–57. Jucknies, Regina: „Hoch aufsteigen, um tief zu sinken. Der altschwedische ‚Konung Alexander‘“. In: Busch, Nathaniel u. Björn Reich (Hg.): *Vergessene*

zu seiner kontinentaleuropäischen literarischen Tradition vor dem Hintergrund der Entwicklung der schwedischen volkssprachigen Literatur, zum anderen die Untersuchungen seiner sprachlichen und stilistischen Gestalt sowie die Einflüsse der zeitgenössischen schwedischen höfischen Werke wie der *Eufemiavisor* und der *Erikskrönikan.* Darüberhinaus wird auf thematischer und interpretativer Ebene das in *Konung Alexander* vermittelte Weltbild thematisiert sowie die Konstruktion eines Weltherrschers, die durchaus ambivalent ausfällt. Letztlich stellt sich ebenfalls die Frage nach der Einordnung des Textes in den zeitgenössischen soziokulturellen Hintergrund sowie nach seinem Entstehungs-und Rezeptionsmilieu. Der Auftraggeber für die schwedische Bearbeitung des Textes wird im Epilog erwähnt:

> Thæsse book hon hafw*er* nw ænda
> hona loot til swenske wænda
> aff latine oc swa til rima
> […]
> en ærlik drotzet innan swerik
> bo ionss*on* swa næmpner han sik.[305]

Es handelt sich um Bo Jonsson Grip, einen schwedischen Reichsdrost und Großgrundbesitzer, „recognized leader of the Swedish aristocracy up till his death in 1386“.[306] Aus diesem Grund ist das Entstehungs- und Rezeptionsmilieu im schwedischen Adel und in den Kreisen um Bo Jonsson anzusiedeln.[307] Hier findet sich der rote Faden zu anderen Texten der Handschrift. Obwohl *Konung Alexander* selbst kein dezidiert höfischer Roman ist,[308] so bleibt er dennoch in einen höfischen Rahmen eingebettet. Argumente hierfür sind der adelige Auftraggeber und damit das anzunehmende aristokratische Rezeptionsmilieu sowie die Tatsache, dass die *Eufemiavisor* und die *Erikskrönikan* offensichtlich als Inspirationsquelle auf der stilistischen und formalen Ebene fungierten. Bampi stellt fest, „the translator judged it appropriate to furnish the narration of Alexander's deeds with traits that were familiar to the aristocratic audience the text was meant to address“.[309] Weiterhin sei es plausibel, dass die Re-Integration

---

*Texte des Mittelalters.* Stuttgart: Hirzel, 2014, S. 129–142. Philologische Studien: Ronge: Konung; Holm, Gösta: „Några problem i Alexanderforskningen“. In: *ANF* 73 (1958), S. 210–244.

305 Zitiert nach Ahlstrand: Konung. „Dieses Buch hat nun ein Ende/ Es wurde ins Schwedische übersetzt/ Aus dem Lateinischen und dann in Reim gesetzt […] Vom ehrenhaften Reichsdrost in Schweden/ Bo Jonsson, so nennt er sich“, (*KoA*, S. 342, 10571–10576).

306 Ferrari, Fulvio: „Who laughed at King Albrekt's Ineptitude? Some Remarks on the Old Swedish *Dikten om Kung Albrekt*“. In: Wiktorsson: Texter, S. 59–71, hier S. 68.

307 Mehr zum Verhältnis zwischen *Konung Alexander* und Bo Jonsson Grip: Blanck, Anton: „Konung Alexander, Bo Jonsson Grip och Albrekt av Mecklenburg“. In: *Samlaren* 10 (1929), S. 1–73.

308 Vgl. Ståhle: „I den yngre dikten finns icke ett spår av den höviska etik, som genomsyrar Eufemiavisorna och Erikskrönikan. Detta sammanhängar naturligtvis i första hand med att förlagan, Historia de preliis, är en rent historisk framställning utan gemenskap med den medeltida riddardiktningen, men det är också tydligt, att översättaren medvetet tagit avstånd från dennas ideal.“ [Im jüngeren Gedicht findet sich keine Spur höfischer Ethik, die die Eufemiavisor und die Erikskrönikan durchdringt. Dies hängt natürlich in erster Hand damit zusammen, dass die Vorlage, Historia de preliis, eine rein historische Darstellung ist, ohne Gemeinsamkeiten mit der mittelalterlichen Ritterdichtung, aber es ist ebenfalls deutlich, dass der Übersetzer bewusst Abstand von deren Ideal genommen hat]. Ståhle, Carl Ivar: „Alexandersagaen (Sverige)“. In: Brøndsted, Johannes (Hg.): *KLNM.* Bd. 1, Kopenhagen: Rosenkilde og Bagger 1956, Sp. 76–79, hier Sp. 77.

309 Bampi: Medh snille, S. 55.

 DOI 10.2357/9783772056802

des Textes im aristokratischen Milieu die Repräsentation von Alexanders Taten in vielerlei Hinsicht beeinflusste.[310]

Die ältere Forschung bewertete *Konung Alexander* als eine ernste politische Tendenzschrift.[311] Gisela Vilhelmsdotter hingegen spricht von einem „exemplum".[312] Sowohl zum Zeitpunkt seiner Übersetzung ins Schwedische um 1380, d. h. während der Regierungszeit Albrechts von Mecklenburg, als auch im Zeitraum von 1425 bis 1430 zu Zeiten Eriks von Pommern, als der Hauptteil des Cod. Holm. D4 angefertigt wurde, lässt sich der Text auf die jeweils aktuelle zeitgenössische politische Situation beziehen. Die negativen Eigenschaften, die die Figur Alexanders in der schwedischen Adaption kennzeichnen, lassen sich gleichfalls auf die Könige Albrecht und Erik übertragen und bieten somit ein negatives *exemplum.*

Thematisch lässt sich der Text mit der zweiten Episode des *Karl Magnus,* welche die Schlacht von Roncesvalles und den Tod Rolands und Oliviers zum Thema hat, durchaus vergleichen – in beiden Texten wird die Singularität der Helden und die daraus resultierende problematische Integration ins Kollektiv thematisiert. Ist es im ersteren noch die maßlose Neugierde Alexanders, die seinen Untergang bewirkt, so ist es in *Karl Magnus* Rolands Hochmut und seine Maßlosigkeit, die neben dem Verrat Ganelons die Niederlage der fränkischen Armee, seinen eigenen Tod wie auch den seines besten Freundes Olivier zur Folge haben. Auch in der ersten Episode, während der Pilgerfahrt nach Jerusalem und Konstantinopel, werden Karl und seine Gefährten durch ihren Übermut und ihre, im betrunkenen Zustand ausgesprochenen Prahlereien, *gabs*, in große Gefahr gebracht. Nur durch intensives Beten kommt Karl als Sieger dieser Episode davon – allerdings nicht ohne die mahnenden Worte eines ihm erschienenen Engels. Die Aufrechterhaltung einer göttlichen Weltordnung wird somit durch Maßlosigkeit und Hochmut gefährdet, wovon große Krieger wie Roland oder herausragende Könige wie Karl und Alexander nicht ausgenommen sind. Ihr tiefer Fall ist umso exemplarischer, werden die Texte der Handschrift doch gewiss gleichermaßen vor dem Hintergrund der religiösen und didaktisch-moralischen Texte rezipiert.

Weiterhin zeigen beide Texte großes Interesse an detaillierten Beschreibungen der orientalischen Welt und den damit assoziierten Schönheiten und Wundern. Die hier konstruierten positiven Alteritätsbilder stehen in einem scharfen Kontrast zu denen der adaptierten *Chanson de Roland.* Der Alteritäts- bzw. Orient-Diskurs findet sich ebenfalls in einem anderen Text der Handschrift, nämlich in einer der *Eufemiavisor*, *Flores och Blanzeflor*, in dem der Held der Geschichte, der junge Flores, seiner nach Byzanz verkauften Geliebten folgt und die Wunder im Garten des Emirs von Babylon erlebt. Diese diskursiven Parallelen, die thematisch die Texte der Handschrift miteinander verknüpfen, werden im Kapitel 5 der vorliegenden Arbeit im Detail untersucht.

#### 4.1.4.2. *Dikten om Kung Albrekt*

Das dritte Werk aus der ‚Herrscher'-Gruppe der Handschriften ist das allegorische, im Knittelvers verfasste Gedicht *Dikten om Kung Albrekt*, das vor dem Hintergrund der 25 Jahre andauernden Regierungszeit des mecklenburgischen Herzogs und später schwedischen Kö-

310 Ebd.

311 Vgl. „en allvarlig politisk tendensskrift", Blanck: Konung, S. 4.

312 Vilhelmsdotter, Gisela: *Riddare, bonde och biskop. Studier kring tre fornsvenska dikter jämte två nyeditioner.* Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1999 (= Acta Universitatis Stockholmiensis; 42), S. 96.

nigs Albrecht III. von Mecklenburg entstanden ist.[313] Albrechts Herrschaft war geprägt von politischen Repressionen, der Ausbeutung schwedischer Bauer und Grundbesitzer und der Etablierung einer Klasse deutscher, in erster Linie mecklenburgischer Adliger, die im Dienste Albrechts III. sowohl herausragende politische Positionen als auch finanzielle Vorteile erwerben konnten.[314] Das vermutlich während der letzten Jahre seiner Herrschaft verfasste Gedicht *Dikten om Kung Albrekt* wurde schon früh in der Forschung als propagandistisch eingestuft,[315] die Kritik an der politischen Situation zu Zeiten Albrechts III. in allegorischer Form ist dabei recht offensichtlich.[316] Die aktuellen Forschungspositionen zu *Dikten om Kung Albrekt* stimmen in Bezug auf das Entstehungs- und Rezeptionsmilieu dahingehend überein, dass es im aristokratischen Milieu um Bo Jonsson Grip – in dessen Auftrag auch *Konung Alexander* niedergeschrieben wurde – entstanden sein soll. [317] Bo Jonsson, durch eine Urkunde als *officialis generalis*, d.h. höchster Amtsträger von König und Reich betitelt, war gleichzeitig der Vertreter des Adels und wurde so zur Schlüsselfigur des politischen Systems während der Herrschaft Albrechts III.[318] Der Zusammenhang mit anderen Texten der Handschrift wird auf diese Weise nachvollziehbar:

> If *Dikten om kung Albrekt* was written and performed in the entourage of Bo Jonsson's executors or, more generally, in aristocratic circles connected to him, it is more than likely that it was transmitted together with *Konung Alexander* and other courtly works such as *Eufemiavisorna* and *Erikskrönikan*: family relationships, class identity and shared ideology contributed to ensure the preservation and the transmission of this group of texts.[319]

Obgleich alle drei Texte im Hinblick sowohl auf ihre Transmission als auch auf die generischen Merkmale deutliche Unterschiede aufweisen, kann man ihnen neben einer sicherlich unterhaltsamen auch eine belehrende Funktion attestieren: Durch das Porträtieren verschiedener Verhaltensmodelle der Herrscher konnten kritische und didaktische Aspekte der Geschichten zur Geltung kommen und anhand der drei royalen Viten der schwedischen Aristokratie Werte und Normen vermittelt werden – exemplarisch an den Darstellungen des verhassten Königs Albrecht III., des maßlosen Alexanders und schließlich des gotterwählten *rex iustus* Karls des Großen.

---

313 Zur Allegorie im Gedicht s. Layher, William: „Elephants in the Garden. On Wild Beasts and *wlwalla* in the Old Swedish *Dikten om kung Albrekt*". In: Bampi/ Ferrari: Lärdomber, S. 81–96.

314 Vgl. Hoffmann: Das Verhältnis, S. 241.

315 Vgl. dazu Girgensohn, Paul: „Die skandinavische Politik der Hansa 1375–95". In: *Upsala Universitets årsskrift: Filosofi, språkvetenskap och historiska vetenskaper* 1 (1899), S. 1–200, hier S. 188 und Jonsson: Erikskrönikans, S. 103.

316 Vgl. Ferrari: „That the poem served a political purpose is evident". Ferrari: Who laughed at King, S. 59.

317 Ferrari: Who laughed at King; Vilhelmsdotter: Riddare; Jonsson: Erikskrönikans.

318 Vgl. Hoffmann: Das Verhältnis, S. 239. Weiterführend zu Albrecht III, s. Nordman, Viljo Adolf: *Albrecht, Herzog von Mecklenburg, König von Schweden*. Helsinki, 1938 (= Suomal. Tiedeakat. Toimituksia B; 44,1).

319 Ferrari: Who laughed at King, S. 68.

 DOI 10.2357/9783772056802

### 4.1.5. Fazit

Die Verbindung zwischen *Karl Magnus* und den höfischen Texten des Cod. Holm. D4 wird durch den Rezeptionsrahmen sowie das Entstehungsmilieu der Handschrift gebildet, obgleich *Konung Alexander* ebenso wie *Karl Magnus* keine offensichtlichen Spuren höfischer Ethik beinhalten. Im Falle von *Karl Magnus* ist dies nachvollziehbar, führt man sich die Transmission der Texte aus der Gattung der *chansons de geste* vor Augen, die als Quellen beim Zusammenstellen der zunächst altwestnordischen Kompilation *Karlamagnús saga* dienten, die wiederum als Vorlage bei der schwedischen und dänischen Bearbeitung des Karls-Stoffes vorlag.

Cod. Holm. D4 ist von den in der vorliegenden Analyse behandelten Handschriften die wohl heterogenste und damit auch herausforderndste, wenn es um die interne Logik der Textauswahl geht. Die Geschichte des fränkischen Kaisers ist hier in eine Vielzahl anderer Genres und Texte eingebettet – historiographische, religiöse, moralisch-didaktische, höfische und profane Inhalte bilden den Rezeptionsrahmen, in dem *Karl Magnus* aufgezeichnet und gelesen wurde. Obgleich nicht auf den ersten Blick erkennbar, entfaltet *Karl Magnus* neben textintrinsischen Möglichkeiten zu Interpretation und Lesarten eine weitere Verständnisebene vor dem Hintergrund der kodikologischen Kontextualisierung mit anderen Texten. In einer Gruppe mit *Konung Alexander* und *Dikten om Kung Albrekt* präsentiert der Text verschiedene Herrschaftsformen und royale Verhaltensnormen, die sich deutlich von den höfischen Lebensmodellen der *Eufemiavisor* unterscheiden, obwohl deren Übersetzungs- und Rezeptionsmilieu von ähnlichen Normen und Werten, nämlich denen der schwedischen Aristokratie, geprägt war. Mit dem religiösen und moralisch-didaktischen Teil der Handschrift korreliert das insgesamt stark betonte christliche Moment der schwedischen Bearbeitung, der universelle Kampf der Christenheit gegen das Heidentum und die Wiederherstellung der göttlichen Weltordnung durch den Sieg des Christentums. Die hier im weitesten Sinne als Sachliteratur definierten Textgruppen vervollständigen das durch diese Handschrift entworfene heterogene Bild, haben jedoch ihren Eigenwert als Zeugen des soziokulturellen Milieus, in dem auch *Karl Magnus* rezipiert wurde. Exemplarisch sei hier das Traumbuch *Somniale Danielis* genannt, als Nachweis für die Relevanz der Träume für mittelalterliche Rezipienten, die mithilfe des Traumbuches die allegorischen Träume Karls besser dechiffrieren konnten.

## 4.2. Cod. Holm. D4a (*Fru Märtas bok, Codex Verelianus*)

Eine weitere Sammelhandschrift, die die schwedische Bearbeitung der Taten Karls des Großen enthält, ist die Handschrift Cod. Holm. D4a, auch als *Fru Märtas bok*[320] oder *Codex Verelianus* bekannt. Aus kodikologischer Perspektive bilden die Texte der Handschrift eine Einheit, sie

320 In der Forschung gab es verschiedene Hypothesen zur Besitzerin der Handschrift: Klemming identifizierte *Fru Märta* mit Märta Månsdotter (Gren), der Frau des Vogtes Christiern Benktsson (Oxenstierna), die sich 1457–1463 in Åbo aufhielten, vgl. Klemming, Gustaf E.: *Svenska medeltidens rim-krönikor*. Stockholm: Norstedt, 1868 (= SSFS; 17,3), S. 248. Kornhalls und Wiktorssons Alternative, welche in der jüngeren Forschung weitestgehend akzeptiert wird, ist Märta Ulfsdotter, Schwester von Sigge Ulfsson, der die Handschrift D4a selbst kopiert haben soll. Vgl. Kornhall: Den fornsvenska sagan, S. 26 und Wiktorsson, Per-Axel: *Äktenskapsvisan. En lustig visa om samgåendets vedermödor*. Stockholm: Runica et Mediævalia, 2007 (= Runica et Mediævalia, Lectiones; 6), S. 6–7.

folgen nacheinander ohne Unterbrechung, was darauf schließen lässt, dass die vorliegende Reihenfolge der Texte seit der Fertigstellung der Handschrift nicht verändert wurde. Wie schon von David Kornhall postuliert und von Patrik Åström in der neueren Forschung bestätigt, besteht die Handschrift aus zwei Teilen, die von unterschiedlichen Schreiberhänden geschrieben wurden.[321] Der erste Teil der Handschrift umfasst die Seiten 1–490. Per-Axel Wiktorsson ist es gelungen, den Schreiber dieses ersten Teiles zu identifizieren: Es handelt sich hierbei um Sigge Ulfsson, den Bruder Märtas Ulfsdotter, die als Eigentümerin der Handschrift gilt.[322] Sie ist wiederum Mutter von Elin Gustavsdotter, welche die für diese Studie ebenfalls relevante Handschrift Cod. Holm. D3 besaß, auch als *Fru Elins bok* bekannt. Der zweite Teil der Handschrift enthält die restlichen Seiten 490–513 und stammt aus der Hand eines anderen Schreibers. Nach der Auswertung paläographischer, kodikologischer sowie textinterner Datierungsmöglichkeiten kommt Patrik Åström zum Ergebnis, dass der erste Teil der Handschrift um 1448 verfasst sein muss, während der zweite Teil angesichts der historischen Ereignisse, von denen die beiden Chroniken, *Lilla krönikan* sowie *Prosaiska krönikan* berichten, zwischen 1449 und 1463 zu datieren ist.

### 4.2.1. Inhalt

| **Blatt** | **Inhalt** | **Anmerkungen** |
|---|---|---|
| 1r–55v | *Erikskrönikan* (Gamla Krönikan) | Reimchronik, erstes Blatt mit den Versen 1–82 fehlt |
| 55r–75v | *Karl Magnus* | |
| 75v–102r | *Flores och Blanzeflor* | Dritte *Eufemiavisa* |
| 102r–103r | *Herr abboten* | Klerikersatire |
| 103r–103v | *Julens och Fastans träta* | Streitgedicht, gehört zur Tradition der *fabliaux, débats, batailles* und *Fastnachtspiele* |
| 104r–175r | *Ivan Lejonriddaren* | Erste *Eufemiavisa* |
| 175r–202r | *Namnlös och Valentin* | Prosaroman, basierend auf niederländischen und niederdeutschen Vorlagen |
| 202r–237v | *Hertig Fredrik af Normandie* | Zweite *Eufemiavisa* |

321 Vgl. Kornhall: Den fornsvenska sagan, S. 31 sowie Åström, Patrik: „The Manuscripts of *Skemptan*“. In: Ferm, Olle u. Bridget Morris (Hg.): *Master Golyas and Sweden. The Transformation of a Clerical Satire.* Stockholm: Runica et Mediævalia, 1997 (= Runica et Mediævalia, Scripta Minora; 3), S. 235–256, hier S. 242.

322 Vgl. Wiktorsson, Per-Axel: „On the Scribal Hands in the Manuscripts of Skemptan“. In: Ferm/ Morris: Master, S. 257–266.

 DOI 10.2357/9783772056802

| | | |
|---|---|---|
| 237v–245v | *Tungulus* | auch *Tundalus*, Visionsbericht des irischen Ritters Tungulus, a-Redaktion |
| 245v–250r | *Lilla Rimkrönikan*: äldre redaktion | Historiographische Literatur |
| 250r–258v | *Prosaiska krönikan* | Prosa-Version von *Lilla Rimkrönikan* |

Tab. 2: Inhalt der Handschrift Cod. Holm. D4a

### 4.2.2. Historiographische Literatur: *krönikor*

Inhaltlich und sprachlich ist diese Papierhandschrift deutlich homogener gestaltet als die zuvor beschriebene Cod. Holm. D4: Die verwendete Sprache ist ausschließlich Schwedisch und die Inhalte lassen sich als höfisch bzw. religiös und moralisch-didaktisch gruppieren. Zwischen den schon im vorangehenden Teilkapitel erwähnten *Eufemiavisor* und der *Erikskrönikan*, der ältesten schwedischen Reimchronik,[323] verfasst zwischen 1320–1335, existiert eine von der altostnordistischen Forschung als bestätigt geltende Verbindung. Es wird davon ausgegangen, dass der Autor der *Erikskrönikan* stark durch die *Eufemiavisor* beeinflusst war.[324] Die Funktion der Chronik wird in der Forschung zum einen als Propaganda-Schrift zur Etablierung des Wahlkönigtums in Schweden eingeschätzt: Zu diesem Zwecke ist die narrative Gestaltung der gewählten Könige um einiges positiver als die Beschreibung derer, die durch die Erbfolge an die Regierung kamen.[325] Zum anderen legitimiere die Chronik die privilegierte Position der jungen schwedischen Aristokratie, die in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts sich auszubilden begann, mittels Glorifizierung ihrer Vorfahren, die in einer Reihe mit Helden wie Dietrich von Bern oder Parzival genannt werden.[326] Aber auch um 1448, zu Zeiten der Anfertigung des ersten Teils der Handschrift Cod. Holm. D4a, ist der Legitimierungsdruck der schwedischen Aristokratie vor der Folie der Doppelwahl in Schweden und Dänemark weiterhin aktuell: Die Wahl Karls Knutsson Bonde zum schwedischen König stellte, wie bereits im Kapitel zum historischen Hintergrund detailliert erläutert, einen Bruch mit den Unionsverträgen dar und bezeugte verstärkte frühnationalistische Strömungen in den schwedischen aristokratischen Kreisen. In diesem Zusammenhang wusste Karl Knutsson um die Wirksamkeit der Historiographie und deren Potenzial – das beweist die von ihm in Auftrag gegebene *Karlskrönikan*. Vor diesem zeitgenössischen historischen Hintergrund ist die Aktualität eines solchen Textes evident: Dass die *Erikskrönikan* in einer Handschrift enthalten ist, die etwa 130 Jahre später entstanden ist, zeugt vom ungebrochenen Interesse an der Thematik und von deren Unterhaltungswert in den aristokratischen Kreisen Schwedens. Das Genre ist in

323 Zu den Datierungen der *Erikskrönikan* vgl. Ferrari, Fulvio: „Literature as Performative Act. *Erikskrönikan* and the Making of a Nation“. In: Ders./ Bampi: Lärdomber, S. 55–80, Vilhelmsdotter: Riddare, hier v. a. das Kapitel II.I „Tidligare forskning och debatt“, S. 23–35.

324 Zum Verhältnis zwischen *Eufemiavisor* und *Erikskrönikan* s. Péneau, Corinne: „Pouvoir et distinction des *Eufemiavisor* à *l'Erikskrönika*“. In: Ferm et al.: The Eufemiavisor, S. 189–220.

325 Vilhelmsdotter: Riddare, S. 86.

326 Ferrari: Literature, S. 76.

der Handschrift mit zwei weiteren Chroniken vertreten, nämlich *Den lilla Rimkrönikan,* der Reim-Version der im Anschluss folgenden *Prosaiska Krönikan.*

Versucht man nun, *Karl Magnus* mit der oben beschriebenen Gattung der Reimchroniken exemplarisch zu verbinden, so ist auch hier auf der Ebene der Narration die Darstellung der verschiedenen Herrschaftsmodelle als der rote Faden zwischen den Texten der Handschrift zu werten. Als Leitbild für den schwedischen Adel taucht in Gestalt des tapferen Joar Blå in der *Erikskrönikan* „en historiemytisk idealfigur“ [327] auf. Da Karl der Große in der narrativen Gestaltung als Idealherrscher ebenfalls eine solche Funktion zu erfüllen hatte, lassen sich die Texte mit verschiedenen Herrschaftsformen als eine Art narratives Kontinuum ansehen. Die in der *Erikskrönikan* propagierten Ritterideale korrelieren zudem mit dem Konzept der *miles Christi*, der Soldaten Gottes, so dass hier eine Verbindung zur kontinentalen epischen Tradition, so auch den *chansons de geste*, besteht.[328]

### 4.2.3. *Namnlös och Valentin*

Auf einer mittelniederdeutschen und wohl mittelniederländischen Vorlage basiert *Namnlös och Valentin*, ein weiterer höfischer Text der Handschrift D4a. Aus einer verbreiteten mittelniederländischen Versfassung des 13. Jahrhunderts – nur noch in drei Fragmenten aus der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts überliefert und selbst auf eine verlorene französische Vorlage zurückgehend – ist die mittelniederdeutsche Dichtung hervorgegangen.[329] Die Transmission von *Namnlös och Valentin* ist mutmaßlich vor dem Hintergrund der Handelsverbindungen zwischen den Hansestädten und Hansekontoren des 13. und 14. Jahrhunderts erfolgt. In der Forschung wird davon ausgegangen, dass ein aus Niederdeutschland stammender und in Brügge tätiger Kaufmann für die Übersetzung aus dem Mittelniederländischen verantwortlich ist, während die Verbreitung des Stoffes bis nach Schweden nicht weiter nachverfolgt werden kann. Die Geschichte der Zwillingsbrüder Namnlös und Valentin, die aufgrund einer Intrige ausgesetzt werden und nach einer Reihe von Abenteuern schließlich zu ihrer Familie zurückkehren können, vereint Motive höfischer abenteuerlicher Epik mit den Sagenkreisen der *chansons de geste,* speziell der Karlsepik. Die Mutter der Zwillinge, Phila, ist Schwester des Königs Pippin von Frankreich und somit eine Tante Karls des Großen. Hier ist die Verbindung zu *Karl Magnus* durch die motivische Verwandtschaft sowie die genealogische Ausgangslage gegeben: Es werden die familiären Verhältnisse des fränkischen Königs Pippin des Jüngeren aufgeführt. Bemerkenswert ist die Tatsache, dass in *Namnlös och Valentin* und in der dänischen *Karl Magnus Krønike* die Geschichte einen ähnlichen Anfang nimmt:

---

327 Vilhelmsdotter: Riddare, S. 65. „eine legendenhafte Idealgestalt“.

328 Vgl. Ferrari: Literature, S. 73.

329 Zum Verhältnis der einzelnen Fassungen untereinander vgl. Langbroek, Erika u. Annelies Roeleveld (Hg.): *Valentin und Namelos. Mittelniederdeutsch und Neuhochdeutsch.* Amsterdam, Atlanta: Rodopi, 1997 (= Amsterdamer Publikationen zur Sprache und Literatur; 127), S. II sowie Bertagnolli, Davide: „Die mittelniederdeutsche Übersetzung des *Valentin und Namelos* und ihre Stellung im Polysystem Norddeutschlands“. In: *Filologia Germanica – Germanic Philology* 6 (2014), S. 21–38, hier S. 23–25. Weiterhin beschreibt Bertagnolli die Position des Textes im literarischen Polysystem Norddeutschlands als „Randstellung“ (S. 35) und führt dies u. a. auf die Dominanz der hochdeutschen Sprache an den norddt. Höfen zurück, was die Entfaltung einer mittelniederdt. Literatur insgesamt verhindert habe.

 DOI 10.2357/9783772056802

> Thz war en ærligh kon*ung* j frankarike; han het pippi*ng*. Han haffde enæ ærligæ jomfr*v* til dotter; hon heth cla*r*ina, och hennes fad*er* syst*er* hon het jomf*r*v phila. J then timæn æth hon war xx ara gamull, tha war en kon*ung* j vng*er*næ och ha*n* het c*ri*ssosmos (*NoV*, S. 3, 5–10).[330]

> I franke ryghe war en koningh som heth pippingus hans husfr*v* heth bertha, the hadde en søøn heth karll Ok ij døtther th*e*n eldræ hetth gylem och th*e*n yng*er* hetth besilet, Tha karll wa*r* xxxij aar ga*m*mell, tha bleff hans fadher pipping dødh (*KMK*, S. 2, 1–4).[331]

Die schwedische Bearbeitung der Karlsdichtung liegt im Gegensatz zu den zehn *þættir* oder Branchen der altwestnordischen Version und der ebenfalls deutlich umfangreicheren dänischen Prosaversion in nur zwei Episoden vor, so dass ein direkter Vergleich an dieser Stelle nicht möglich ist. Geht man jedoch davon aus, dass womöglich eine vollständigere schwedische Fassung zur Zeit der Entstehung der Handschrift im Umlauf war, so war der Name des fränkischen Königs Pippin dem Rezipientenkreis bekannt, ebenso gab die Erwähnung seines Namens wie auch des Herkunftslandes *frankarike* bzw. *franke ryghe* dem Rezipienten mögliche Anhaltspunkte zur historischen und literarischen Einordnung der Inhalte. Hinsichtlich der interkodikologischen Verbindung zwischen *Namnlös och Valentin* und *Karl Magnus* ist deren Zugehörigkeit zur Tradition der *chansons de geste* wie auch deren Einbettung in den Sagenkreis um Karl den Großen offensichtlich.

### 4.2.4. *Herr abboten*

Ein weiterer Text, der den Anthologie-Charakter des Cod. Holm. D4a unterstreicht, ist *Herr abboten* [*Hær sigx aff abotum allum skemptan myklæ*], eine Klerikersatire aus der Tradition der Schwankdichtung. Obwohl hier keine direkte Vorlage bekannt ist, geht man in der Forschung davon aus, *Herr abboten* sei eine freie Übertragung des auf Latein verfassten *Magister Golyas de quodam abbate,* eines Textes aus dem 12. Jahrhundert, der Walter Map (Mapes) zugeschrieben wird.[332] In satirischer Art und Weise wird dort das Leben eines nicht näher benannten genusssüchtigen Abtes beschrieben. Wie auch andere anti-klerikale Dichtungen enthält die Schwankdichtung (*goliardic literature*) gerade in ihrer parodistischen Ausprägung moralisierende Züge, auch wenn sie generell zur Gattung der profanen Prosa gehört. Diesbezüglich merkt Bridget Morris an: „By using parody and the burlesque, Goliardic poets are able to expose the weakness of clerical life and thereby express their own spiritual ideal".[333]

330 Zitiert nach: Klemming: Namnlös, S. 3, Anm.: *NoV* = *Namnlös och Valentin*. „Es war ein ehrenhafter König im Frankenreich, er hieß Pipping. Er hatte eine tugendhafte Maid als Tochter; sie hieß Clarina und ihre Tante hieß Jungfrau Phila. Zu der Zeit, als sie zwanzig Jahre alt war, gab es einen König in Ungarn und er hieß Crissosmos".

331 *KMK* = *Karl Magnus Krønike*. „Im Frankenreich war ein König, der Pippingus hieß, seine Ehefrau hieß Bertha. Sie hatten einen Sohn, der Karl hieß, und zwei Töchter: Die ältere hieß Gylem und die jüngere hieß Besilet. Als Karl 32 Jahre alt war, da verstarb sein Vater Pipping".

332 Vgl. Wollin, Lars: „The Lord-Abbot and His Texts". In: Ferm/ Morris: Master, S. 319–362, hier S. 332. Zum historischen und ecclesiastischen Hintergrund der lateinischen Vorlage, s. Piltz, Anders: „Magister Golyam de quode abatam. Introduction to the Latin Text". In: Ferm/ Morris: Master, S. 137–158. S. auch: Olrik Frederiksen, Britta: „*Skemptan* og *Eliminatio*. Et bidrag til kritikken af den fornsvenske tekst *Hær sigx aff abotum allum skemptan mykla* (med et udblik til andre tekster)". In: *ANF* 121 (2006), S. 237–252.

333 Morris, Bridget: „Sources for a Swedish Satire: Hær sigx aff abotum allum skemptan myklæ". In: *Scandinavian Studies* 63, 2 (1991), S. 199–213, hier S. 201.

DOI 10.2357/9783772056802 

Sucht man in dieser Handschrift nach dem *fil rouge*, welcher die Texte der Handschrift miteinander in Bezug setzt, so liegt das Augenmerk zunächst auf den *Eufemiavisor* und der *Erikskrönikan*. Gleichermaßen sind es hier die familiären Verzweigungen, die eine Hypothese darüber erlauben, wo und für wen diese Texte in Auftrag gegeben wurden. Geht man von der in der Forschung als weitestgehend akzeptierten Annahme aus, Peter Algotsson sei der Übersetzer der *Eufemiavisor* gewesen, ist es möglich, dass dieser sich im Zeitraum zwischen 1289 und 1293, als er im Dienste des Königs in Schottland, England und Frankreich unterwegs war, auch eine Kopie des *Golyas* beschaffte, „which, being a clever and worldly-wise court cleric, he revised and gentrified, in order that it would suit better the literary tastes of the aristocratic circles in which the *Eufemiavisorna* were read".[334]

Die Verbindung zwischen *Karl Magnus* und *Herr abboten* auf inhaltlicher oder stilistischer Ebene ist zunächst nicht offenkundig. Ein verbindendes Element könnte der parodistische Charakter der ersten Episode, Karls Reise nach Jerusalem und Konstantinopel sein. In der Forschung schon früh als Parodie der archaischen *chanson de geste*-Tradition aufgefasst, wird diese Reise Karls in einer burlesquen Art und Weise dargestellt. Der Grund für sein Aufbrechen nach Jerusalem entspringt einem banalen Ehestreit: Karl, gekränkt in seinem Stolz, zieht aus, um sich mit dem byzantinischen Kaiser Hugo zu messen. Das Potential satirischer bzw. parodistischer Literatur besteht darin, als defizitär empfundene soziale, politische und gesellschaftliche Zustände indirekt durch sprachliche und literarische Methoden der Verfremdung anzugreifen, um auf diese Weise eine „ästhetisch sozialisierte Aggression"[335] zu erzeugen. Dennoch muss sich die Satire im Rahmen der soziokulturellen Codes der Rezipienten bewegen, damit die Norm hinter der Satire erkennbar bleibt.[336] In diesem Zusammenhang stellt sich unmittelbar die Frage nach der Übertragbarkeit parodistischer Literatur und ihrer Funktionen in einen fremden kulturellen und historischen Kontext. In Bezug auf *Karl Magnus* wird dieser Frage im weiteren Verlauf dieser Arbeit nachgegangen. Das Aufblühen der Schwankdichtung und der anti-klerikalen Satire allgemein lässt sich als Reaktion auf die monastischen Entwicklungen des 12. Jahrhunderts betrachten, allen voran auf die öffentlich ausgetragene Kontroverse zwischen Zisterziensern und Cluniazensern um die Befolgung der Benediktusregel.[337] In Bezug auf die Intention des Übersetzers des Stoffes *Magister Golyas de quodam abate* kommt es in der Forschung zu wenig schmeichelhaften Urteilen, so z.B. Morris: „the author [...] appears to have been moved less by indignation and a desire to reform monastic excess than by a wish to tell a humorous and inoffensive tale".[338] Die schwedische Übertragung sei folglich „a trivial story, intended simply to entertain and delight".[339] Nichtsdestotrotz demonstriert auch dieser Text Interesse und damit eine Teilhabe der schwedischen Rezipienten an einer weiteren kontinentaleuropäischen Tradition, nämlich der der Schwankdichtung des 12. Jahrhunderts.

334 Ferm, Olle: „Introduction". In: Ders./ Morris: Master, S. 11–41, hier S. 34.

335 Brummack, Jürgen: „Zu Begriff und Theorie der Satire". In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literatur und Geistesgeschichte* 45 (1971), Sonderheft Forschungsreferate, S. 275–377, hier S. 282.

336 Vgl. Rosenberger, Sebastian. „Satire und Sprachgeschichtsschreibung. Theoretische und methodische Überlegungen". In*: Jahrbuch für Germanistische Sprachgeschichte* 5, 1 (2014), S. 266–280, hier S. 268.

337 Mehr dazu: Morris: Sources, S. 201. sowie Boshof, Egon: *Europa im 12. Jahrhundert. Auf dem Weg in die Moderne*. Stuttgart: Kohlhammer, 2007.

338 Morris: Sources, S. 209.

339 Ebd.

 DOI 10.2357/9783772056802

### 4.2.5. *Julens und fastans träta*

*Julens och fastans träta* gehört zu der Gattung des dialogischen Streitgedichts, einer literarischen Form, deren Wurzeln bis in die Antike reichen. Es ist in einer einzigen Version, nämlich in der Handschrift Cod. Holm. D4a, überliefert und ist „på flere måder enestående i europæisk kulturel sammenhæng".[340] In die lange mittelalterliche Tradition der *fabliaux, débats, batailles* und *Fastnachtspiele* eingebettet, stellt dieses Gedicht ein weiteres Zeugnis für die Transmission kontinentaleuropäischer literarischer Formen ins altostnordische Literatursystem dar. Vor allem das Verhältnis des schwedischen Fastnachtspiels zur deutschen Tradition der Fastnachtspiele ist hier besonders hervorzuheben: Sowohl durch die Reimform, nämlich den Knittelvers, der auch schon die *Eufemiavisor* sowie die *Erikskrönikan* kennzeichnet, als auch durch thematische Aspekte kann *Julens och fastans träta* als solches charakterisiert werden. Die deutsche Tradition der Fastnachtspiele erfuhr besonders in Lübeck und Nürnberg ihre spezielle literarische Ausprägung, darüber hinaus sind als Aufführungsgebiete Tirol, der Niederrhein und der alemannisch-schweizerische Raum durch Quellen belegt. Daneben dürfte es weitere regional ausgeprägte Traditionen gegeben haben, die jedoch nur durch Sekundärbelege zu erschließen sind.[341] Auch inhaltlich unterscheiden sich die Nürnberger von den Lübecker Fastnachtspielen: Während das hansische Patriziat und dessen Anschauungen die literarischen Aspekte bestimmten, waren es in den süddeutschen Gebieten, vor allem in Nürnberg, die Zunfthandwerker.[342] Dies hatte sicherlich Auswirkungen auf das Rezeptions- bzw. Performanzmilieu der Fastnachtspiele. In Bezug auf *Julens och fastans träta* kommt Søndergaard zum Fazit, „*Julens och Fastans träta* giver ingen tydelige fingerpeg om, i hvilken social sammenhæng, det har været spillet"[343] bzw.:

> På baggrund af de få og usikre kilder må vi holde muligheden åben for, at *Julens och Fastans träta* kan have været opført enten ved håndværkerlavenes fastelavnsstævner eller i forbindelse med lavkirkelige kredses fastelavns-udfoldelser.[344]

Auch wenn die Frage nach der genauen Herkunft und dem Rezeptionsmilieu des Gedichts aufgrund einer geringen Anzahl an Quellen und der einzigen Überlieferung in Cod. Holm. D4a nicht geklärt werden kann, so dokumentiert es doch die mögliche Existenz einer säkularen Fastnachttradition in Schweden des 15. Jahrhunderts, oder zumindest ein antiquarisches Interesse an deren Aufzeichnung. Die Funktion des Textes, durch die Aufführung anhand der Allegorisierung von *Julen* und *Fastan* dem christlich-stadtbürgerlichen Verhaltenskodex zu entrinnen, stellt eine Art ‚negativer Didaktik' dar. Erst mit der Personifizierung der Laster gegenüber der Askese können jene anschaulich dargestellt und auf diese Weise überwunden

340 Søndergaard, Leif: „Julens och Fastans träta – et svensk fastelavnsspil fra midten af 1400-tallet". In: *RIG – Kulturhistorisk tidsskrift* 74,2 (1991), S. 33–57, hier S. 33. „auf viele Weisen einmalig im europäischen kulturellen Kontext".

341 Vgl. Spiewok, Wolfgang: *Das deutsche Fastnachtspiel. Ursprung, Funktionen, Aufführungspraxis.* Greifswald: Reineke, 2. überarb. und erw. Aufl., 1997, S. 17–18.

342 Vgl. ebd.

343 Søndergaard: Julens, S. 42. „*Julens och Fastans träta* gibt keinen eindeutigen Hinweis darauf, in welchem sozialen Zusammenhang es gespielt wurde".

344 Ebd., S. 43. „Vor dem Hintergrund der wenigen und unsicheren Quellen müssen wir die Möglichkeit offen halten, dass *Julens och Fastans träta* entweder bei den Fastnachttreffen der Handwerkerzünfte oder in Verbindung mit den Fastnachtsaufführungen der niederkirchlichen Kreise aufgeführt worden sein kann".

werden: Die inszenierte Normverkehrung setzt Handlungen, die als moralisch verwerflich empfunden werden, performativ um und macht sie so „erfahrbar und beherrschbar“,[345] anstatt sie nur auszugrenzen. Hier findet sich auch der rote Faden zu moralisch-didaktischen Inhalten der Texte des Codex. Wie Bengt Jonsson anmerkt, gibt es „ett ovedersägligt samband“[346] zwischen *Herr abboten* und *Julens och fastans träta*: Durch die Personifizierung werden Julen die gleichen Eigenschaften zugeschrieben, die auch den genusssüchtigen Abt auszeichnen. Der Dialog zwischen *Julen* und *Fastan* kann als eine Art moralisch-didaktische Antwort auf das ausschweifende Leben des Abtes gelesen werden, obwohl beide Dichtungen verschiedenen Gattungen, nämlich Klerikersatire und Fastnachtspiel angehören. Die Zusammengehörigkeit der beiden Texte lässt sich auch durch ihre Platzierung in der Handschrift belegen: Nach der humorvollen Schilderung des Herrn Abtes folgt unverzüglich das moralisierende Moment.

Gleichzeitig offenbart auch dieses Gedicht eine Einbettung in die kontinentaleuropäische, hier vor allem deutsche literarische Tradition der Fastnachtspiele und macht die Handschrift zu einer Anthologie, die durch ihre verschiedenen Inhalte und Gattungen die schwedische Rezeption und Adaptation und somit Teilhabe am kontinentaleuropäischen Literaturerbe demonstriert.

### 4.2.6. *Tungulus*

Eine andere bedeutende Gattung des europäischen Mittelalters, nämlich die der Visionsliteratur, wird in diesem Codex mit dem Visionsbericht *Tungulus*[347] vertreten. Dieser basiert auf der lateinischen *Visio Tundali/ Tnugdali,* aufgeschrieben vom irischen Mönch *frater Marcus* in Regensburg im Jahre 1149, und stellt einen der am weitesten verbreiteten Visionsberichte des Mittelalters dar:[348] Seine geographisch weit gestreute Rezeption wird durch Übersetzungen in mindestens 13 Volkssprachen belegt.[349]

Die Voraussetzung für die Klassifizierung als Visionsliteratur ist ein verschriftlichtes visionäres Erlebnis, das entweder zu erbaulichen, didaktischen oder zu politischen Zwecken funktionalisiert werden kann: Die Visionsberichte mit ihren Schilderungen der Hölle und der Qualen, welche die Seele eines Sünders nach seinem Ableben zu erleiden hat, können so zum didaktischen Leitfaden werden oder als Propagandamittel bei der Durchsetzung verschiedener Interessen dienen, z. B. in der Auseinandersetzung geistlicher Motive gegen weltliche, oder der

345 Ridder, Klaus: „Einleitung“. In: Ders. (Hg.): *Fastnachtspiele. Weltliches Schauspiel in literarischen und kulturellen Kontexten.* Tübingen: Niemeyer, 2009, S. 1–10, hier S. 2.

346 Jonsson: Erikskrönikans, S. 107, „einen unwiderlegbaren Zusammenhang“. Hier äußert Jonsson auch die Hypothese, dass beide Texte Abschriften aus einer Vorlage sind und im Hinblick auf ihre Überlieferung in einem langen Zeitraum („under rätt lang tid“) zusammen tradiert wurden. Ebd., S. 108.

347 Edition: Stephens, George u. Johann August Ahlstrand (Hg.): *S. Patriks-sagan, innehållande S. Patrik och hans järtecken, Nicolaus i S. Patriks skärseld och Tungulus. Efter gamla handskrifter.* Stockholm: Norstedt, 1844 (= SFSS; 2). S. auch Dahlgren, Fredrik August*: Skrifter till läsning för Klosterfolk.* Stockholm: Norstedt, 1874–75.

348 Vgl. Pfeil, Brigitte: *Die ‚Vision Tnugdalus‘ Albers von Windberg. Literatur- und Frömmigkeitsgeschichte im ausgehenden 12. Jh.* Frankfurt a. M.: Peter Lang, 1999 (= Mikrokosmos; 54), S. 20. Pfeil weist darauf hin, dass die große Popularität des Stoffes sich auch darin zeige, dass dieser als eine der Vorlagen für Dantes *Divina Commedia* gilt.

349 Vgl. Gardiner, Eileen: *Medieval Visions of Heaven and Hell. A Sourcebook.* New York: Garland, 1993 (= Garland Medieval Bibliographies; 11), v. a. „Vision of Tundale“, S. 210–222, hier S. 210.

 DOI 10.2357/9783772056802

Mönche gegen Bischöfe etc.[350] Visionen als Medium religiöser, transzendenter Erfahrungen und göttlicher Kommunikation sind in der schwedischen Literatur mit *Revelationes celestes* der Heiligen Birgitta von Schweden, einem der Hauptwerke der schwedischen Literatur des Mittelalters,[351] vertreten. Lars Wollin hat in seinen Forschungen dargestellt, dass die altschwedischen Übersetzungen der auf Latein verfassten Offenbarungen im Skriptorium des Klosters Vadstena entstanden sind.

Im kodikologischen Verbund steht *Tungulus* stellvertretend für die Gruppe religiöser Texte und bringt auf diese Weise die lange und geographisch weit verbreitete Tradition der Tundalus-Vision in den altschwedischen Kontext. Auf der inhaltlichen Ebene korreliert der Text kaum mit *Karl Magnus*, abgesehen von den Visionen Karls des Großen und den daraus resultierenden moralisch-didaktischen Einsichten, die aber zu wenig Indizien geben, um hier einen konkreten Bezug herzustellen. Generell lässt sich jedoch auch hier das moralische Moment erkennen, das die Texte der Handschrift vereint.

## 4.3. Cod. Holm. D3 (*Fru Elins bok*)

*Fru Elins bok*, wie Cod. Holm. D3 auch genannt wird, ist eine Papierhandschrift, welche eine Datierung auf das Jahr 1476 enthält. Diese ist am Ende des *Karl Magnus*-Textes zu finden und gilt infolge Kornhall als wahrscheinlich, da Schriftdiktus, Tinte sowie Schreiberhand identisch sind, so dass man davon ausgehen kann, die Datierung erfolgte unmittelbar nach dem *Karl Magnus*-Text.[352] Åström hingegen datiert die Handschrift auf das Jahr 1488, dem sich die neuere Forschung anschließt.[353] Über die Herkunft der Handschrift kann indes nichts Gewisses ermittelt werden. Zwar hat Noreens Analyse des *Ivan Lejonriddaren* südskandinavische, d. h. dänische Züge in der Sprachform offenbart, diese seien aber für eine Handschrift aus der Zeit der Kalmarer Union nichts Ungewöhnliches, so Kornhall.[354] Als Eigentümerin der Handschrift wurde die bereits erwähnte Frau Elin Gustavsdotter identifiziert – nach ihr ist der Codex benannt. Es handelt sich dabei um Märta Ulfsdotters Tochter, welche die zuvor aufgeführte Handschrift Cod. Holm. D4a besaß.

---

350 Vgl. Pfeil: Die Vision, S. 44.

351 Vgl. Glauser: Mittelalter, S. 22. Weiterführend: Sahlin: Birgitta; Wollin: Två språk; ders.: „Alfonso, vadstenabröderna och svenskans birgittinska europeisering“. In: Bandle, Oskar et al. (Hg.): *Verschränkung der Kulturen der Sprach- und Literaturaustausch zwischen Skandinavien und den dt.sprachigen Ländern.* Tübingen u.a.: Francke, 2004 2004 (= Beiträge zur Nordischen Philologie; 37), S. 63–74; Lindholm, Rolf H.: *Huvudlinjer i heliga Birgittas uppenbarelser.* Visby: Nomen, 2011; *Bergh, Birger: Heliga Birgitta. Åttabarnsmor och profet.* Lund: Historiska media, 2002; Klockars, Birgit: *Birgitta och böckerna. En undersökning av den heliga Birgittas källor.* Stockholm: Almqvist&Wiksell, 1966 (= KVHAA handlingar, historiska serien; 11).

352 Vgl. Kornhall: Den fornsvenska sagan, S. 44.

353 Åström: The Manuscripts, S. 245. Diesem schließen sich mit Verweis auf Åström an: Bampi: In Praise, S. 12 sowie Lodén: Le chevalier, S. 48.

354 Vgl. ebd., S. 45.

### 4.3.1. Inhalt

| **Blatt** | **Inhalt** | **Anmerkungen** |
|---|---|---|
| 2–84v | *Ivan Lejonriddaren* | Erste *Eufemiavisa* |
| 85r–106v | *Karl Magnus* | Jahresangabe 1476 |
| 107r–173r | *Erikskrönikan* | Reimchronik |
| 173r–204r | *Flores och Blanzeflor* | Dritte *Eufemiavisa* |
| 204r–231r | *Namnlös och Valentin* | Basiert auf niederländischen und deutschen Vorlagen |
| 232–271v | *Hertig Fredrik af Normandie* | Zweite *Eufemiavisa* |
| 271v–279v | *Tungulus* | Visionsbericht |
| 280r–286v | *Lilla Rimkrönikan* | Historiographie |
| 288r–296r | *Prosaiska Krönikan* | Prosa-Version von *Lilla Rimkrönikan* |
| 296r–297r | *Herr abboten* | Klerikersatire |
| 297r–313v | *Schacktavelslek* | Jacobus de Cessolis *Liber de moribus hominum et officiis nobilium ac popularium super ludo schacorum* |
| 314r–318r | Zwei Legenden von Sankt Anna, nämlich *Rådmanens son i Ungern* sowie *Procopius af Ungern* | |
| 318v–321r | Wunder der Jungfrau Maria (*Den omvände juden och djävulen*) | |

Tab. 3: Inhalt der Handschrift Cod. Holm. D3

### 4.3.2. Von Fru Märta zu Fru Elin?

Der Inhalt dieser Handschrift ist bis auf die vier letzten Texte *Schacktavelslek,* die Legenden von der Heiligen Anna sowie die Texte über die Wunder der Jungfrau Maria, identisch mit dem des Cod. Holm. D4a. Dies zeigt, dass die Texte zur Zeit ihrer Abschrift zum Kanon im höfischen Rezeptionsmilieu gehörten, sowohl individuell als auch im Textverbund. Auf ihre detaillierte Beschreibung wird an dieser Stelle daher verzichtet. Im Hinblick auf die schwedische Überlieferung der Karlsdichtug nimmt die Handschrift Cod. Holm. D3 jedoch insofern eine Sonderstellung ein, als sie die einzige abweichende Lesart von *Karl Magnus* enthält: Während die Texte der anderen drei Handschriften überlieferungshistorisch eine Einheit bilden,

 DOI 10.2357/9783772056802

repräsentiert *Karl Magnus* eine eigene Redaktion. Diese sei der altwestnordischen Vorlage am nächsten und beinhalte einige Norwagismen. Allerdings stellt auch diese Redaktion nicht die direkte Übersetzung der *Karlamagnús saga* dar. Wie Agnieszka Backman in ihrer aktuellen Studie zur Materialität der Handschrift anmerkt, kann man von einem nun verlorenen Zwischenglied ausgehen.[355]

Die Tatsache, dass alle Texte des Cod. Holm. D4a, mit einer Ausnahme, nämlich *Julens och fastans träta,* auch hier enthalten sind, wirft die Frage auf, ob D3 als eine Kopie von D4a betrachtet werden kann. Wenn die Handschriften tatsächlich Märta Ulfsdotter sowie ihrer Tochter Elin Gustavsdotter gehörten, wäre diese Annahme naheliegend. Dagegen spräche allerdings die veränderte Reihenfolge sowie die Existenz von drei weiteren Texten in D3, nämlich *Schacktavelslek* sowie drei kürzeren Texten. Wie Åström nach seiner Untersuchung der Handschriften feststellt, sind *Namnlös och Valentin, Hertig Fredrik af Normandie, Tungulus* und *Prosaiska Krönikan* direkte Abschriften aus der Handschrift D4a.[356] Die Beziehungen der anderen Texte beider Handschriften untereinander sind aber nicht näher identifizierbar. Dass *Schacktavelslek* nicht in Cod. Holm. D4a enthalten ist, erklärt Jonsson mit dem jüngeren Alter der Bearbeitung des lateinischen Textes *Liber de moribus hominum et officiis nobilium ac popularium super ludo scaccorum* des Dominikaners Jacobus de Cessolis.[357] Zusammen mit einem mittelniederdeutschen Zwischenglied, nämlich dem *Meister Stephans Schachbuch*, diente Cessolis' Text dem schwedischen Übersetzer um 1460 als Vorlage. In Cod. Holm. D3 folgt also *Schacktavelslek* der Klerikersatire *Herr abboten* anstelle des bereits zuvor beschriebenen Fastnachtspiels *Julens och fastans träta*, obwohl man den beiden letzteren Texten für einen recht langen Zeitraum eine gemeinsame Tradierung bescheinigt hat.[358] Wie schon *Julens och fastans träta*, ist auch *Schacktavelslek* von einem didaktisch-moralischen Moment geprägt: Schachfiguren repräsentieren dort allegorisch verschiedene soziale Stände, um die Pflichten einzelner sozialer Schichten zu demonstrieren. Die politische Ausrichtung des Textes wie auch die deutliche Kritik an den Herrschern sind infolge Blomqvist an den schwedischen König Karl Knutsson Bonde adressiert[359] – dies ist auch der mögliche Grund für die Aufnahme des Textes in die Handschrift.

### 4.3.3. Vergleich mit Cod. Holm. D4a

Die abweichende Reihenfolge der Texte bzw. deren Substitution durch andere, womöglich passendere oder aktuellere im Vergleich zu D4a, kann auf das Phänomen der Dynamik eines mittelalterlichen Codex zurückgeführt werden: Bereits durch den Akt dieser Modifikation

355 Vgl. Backman, Agnieszka: *Handskriftens materialitet. Studier i den fornsvenska samlingshandskriften Fru Elins bok (Codex Holmiensis D3).* Diss. Uppsala, 2017 (= Nordiska texter och undersökningar; 32), S. 40: „Båda grupper bör ha haft åtminstone ett nu inte bevarat mellanled mellan sig och ‚originalöversättningen'" [Beide Gruppen müssen zumindest ein nicht länger überliefertes Zwischenglied zwischen sich und der ‚Originalübersetzung' gehabt haben].

356 Vgl. Åström: The Manuscripts, S. 247.

357 Jonsson: Erikskrönikans, S. 107.

358 Ebd., S. 108.

359 Blomqvist, Gunnar: *Schacktavelslek och Sju vise mästare. De ludo scaccorum. De septem sapientibus. Studier i medeltidens litteraturhistoria.* Stockholm: Hugo Gebers förlag, 1941. S. 113–131. Weiterführend zur Positionierung des *Schacktavelslek* in Cod. Holm. D3 und AM 191 fol. vgl. Bampi, Massimiliano: „*Schacktavelslek* och intertextuell dialog i AM 191 fol. och Cod. Holm. D3". In: Adams: Østnordisk filologi, S. 145–158.

offenbart der Kopist seine eigene Interpretation der Geschichten, eine seiner Ansicht nach sinnvollere Platzierung. Doch wie lassen sich die Texte der Handschrift durch ihre veränderte Positionierung charakterisieren? Die ersten drei aufeinanderfolgenden Texte sind *Ivan Lejonriddaren, Karl Magnus* sowie die *Erikskrönikan,* welche gleichermaßen durch das Interesse an heroischen Taten gekennzeichnet sind. Im Prolog des *Ivan Lejonriddaren* werden der König Artus sowie Karl der Große als die größten Helden ihrer Zeit beschrieben. Wie Patrik Åström anmerkt, „placing the three texts together as in D3 gives them a chronological and thematic order. All three texts are about great heroes, even if Hertig Erik fares worse than the other two".[360] Nach diesen im weitesten Sinne historisch orientierten Inhalten folgt eine Gruppe von höfisch geprägten Romanen, *Flores och Blanzeflor, Namnlös och Valentin* sowie *Hertig Fredrik af Normandie*, wohingegen die Handschrift mit Texten endet, welche als unterhaltende Lektüre klerikaler und religiöser Prägung klassifiziert werden können.[361]

### 4.3.4. Fazit

Anhand der hier vorgestellten Texte lassen sich die Handschriften Cod. Holm. D4a wie auch Cod. Holm. D3 im Vergleich zum Cod. Holm. D4 als deutlich homogener bezeichnen. Die Inhalte sind durch höfische, religiöse bzw. didaktisch-moralische Tendenzen gekennzeichnet. Der Rezeptionsrahmen ist durch die Eigentümerinnen Fru Märta bzw. deren Tochter Fru Elin als aristokratisch-höfisch definiert, was sich ebenfalls in den Inhalten widerspiegelt. Im Vergleich zu Cod. Holm. D4a, welcher vermutlich dem Kopisten als eine der Vorlagen zur Verfügung stand, zeigt die Variation in der Reihenfolge der gemeinsamen Texte ein editorisches Bewusstsein für die Interpretation der Inhalte und deren Neugruppierung entsprechend den generischen Merkmalen.

## 4.4. AM 191 fol. (*Codex Askabyensis*)

Nach dem vermutlichen Entstehungsort der Handschrift benannt, dem Zisterzienserinnen-Kloster Askeby in Östergötland, ist AM 191 fol. oder *Codex Askabyensis*, die jüngste der vier Sammelhandschriften: Der Codex selbst enthält die Datierung auf das Jahr 1492. Inhaltlich ist diese Handschrift deutlich heterogener als Cod. Holm. D4a und Cod. Holm. D3. Auf insgesamt 137 Seiten finden sich 14 verschiedene Wasserzeichen.[362] Dies führte in der Forschung zur Annahme, die Handschrift bestünde aus verschiedenen Teilen, die ursprünglich getrennt waren.[363] Eine Anmerkung gibt Auskunft über den Besitzer der Handschrift, den Kaplan in Askeby Johannes Gerardi, der laut Kornhall auch der Schreiber der Handschrift ist.[364]

360 Åström: The Manuscripts, S. 249.

361 Vgl. ebd.

362 Vgl. Kornhall: Den fornsvenska sagan, S. 80. Laut Kornhall geben die Wasserzeichen keine Evidenz über das Alter der Handschrift über die Selbstdatierung hinaus, keins von ihnen konnte mit Briquets Wasserzeichen-Katatlog identifiziert werden.

363 Vgl. Bampi: In Praise, S. 18 sowie Gödel, Vilhelm: *Sveriges medeltidslitteratur. Proveniens. Tiden före antikvitetskollegiet.* Stockholm: Nordiska Bokhandeln, 1916, S. 55.

364 Kornhall: Den fornsvenska sagan, S. 76–77 sowie Carlquist: Handskrfiten, S. 109.

 DOI 10.2357/9783772056802

### 4.4.1. Inhalt

| **Blatt** | **Inhalt** | **Sprache** | **Anmerkungen** |
|---|---|---|---|
| 1r–35r<br><br>35r: 28–41 | *Schacktavelslek*<br><br>Nachwort | Swe<br><br>Lat | Freie Übersetzung der mnd Version, die wiederum auf das lat. *De ludo scaccorum* von Jacobus de Cessolis zurückgeht. V. 643–732 stellt eine *visa* dar, Hand I: 1r–2v, 11r–12v; Hand II: 3r–10v, 13r–35v[365] |
| 35v–36r | Leer | | |
| 36v | *Carolus filius Philippi* | Lat | Hand III |
| 37r–49r | *Karl Magnus* | Swe | Hand IV: 37r–93r |
| 49r–58r | *Konung Alexander* | Swe | Rubrik „De alexandro rege“ bildet mit dem Schluss von *Karl Magnus* eine Einheit<br>Schreiber 4 |
| 58v–66v | *Amicus och Amelius* | Swe | Findet sich auch in *Siælinna thrøst* |
| 67r–89r | *Flores och Blanzeflor* | Swe | Dritte *Eufemiavisa* |
| 89r–93r | *De vno peccatore qui promeruit gratiam – En syndares omvändelse* | Swe | |
| 93v | Vier annalistische Notizen aus dem Jahr 1487 | Swe und Lat | Anm. 3+4 von einem sonst unbekannten Schreiber, später hinzugefügt |
| 94r–107r | *Prosaiska Krönikan* | Swe | Hand V |
| 107r–112r | *Lilla Rimkrönikan* | Swe | Hand II |
| 112v–113r | Eine *visa* „I mitt hjärthä der yppäs änh sorgh …“ | Swe | Hand VI 112v–113v |
| 113v | „Till minnes …“ | Swe | Später hinzugefügt |

365 Für detaillierte paläographische und orthographische Untersuchungen und Kriterien, s. Kornhall: Den fornsvenska sagan, S. 66–80 sowie bei Klemming: *Svenska medeltids dikter och rim.* Stockholm, 1881–82 (= SFSS; 25), S. 528. Für detaillierte Beschreibung s. https://handrit.is/en/manuscript/view/AM02-0191 (15.05.2019).

| | | | |
|---|---|---|---|
| 114r | Leer | | |
| 114v | Mariengebet | Lat | Hand VI, später hinzugefügt |
| 115r–123v | *Margareta Clausdotters Birgit-takrönikan* | Swe | Hand VII. Margareta Clausdotter war Äbtissin in Vadstena 1473–1486 |
| 124r–125v | Leer | | |
| 126r–137v | *Sju vise mästare* | Swe | Fragment, Hand I |

Tab. 4: Inhalt der Handschrift AM 191 fol.

#### 4.4.2. *Karl Magnus* im Codex AM 191 fol.

Die Heterogenität der Handschrift, die sowohl profane als auch religiöse Textgattungen vereint, wird verdeutlicht durch die Tatsache, dass insgesamt sieben Schreiberhände sowie zwei nicht identifizierte Hände an der Erstellung beteiligt waren. Wie Kornhall anmerkt, bildeten *Karl Magnus*, *Konung Alexander* und *Amicus och Amelius* eine Einheit, da sie von einer Hand fortwährend auf dem gleichen Papier geschrieben sind.[366] Durch die inhaltliche Varianz wird eine eindeutige Zuordnung des Rezeptionsmilieus erschwert, wobei Wiktorsson den Auftraggeber der Handschrift im adligen Milieu von Östergötland[367] lokalisiert und Massimiliano Bampi zumindest für einen Teil der Texte, nämlich *Flores och Blanzeflor*, *Karl Magnus*, *Schacktavelslek* und *Sju vise mästare* das Publikum als aristokratisch bestimmen kann, mit dem relevanten Hinweis, die Mehrheit der Nonnen im Kloster Askeby entstammten sehr wahrscheinlich aristokratischen Familien.[368]

Zweifellos ist es nicht immer eindeutig, eine Art *intertextuellen Dialog* zwischen den einzelnen Texten ausfindig zu machen. Im Falle von AM 191 fol. lässt sich jedoch konstatieren, dass *Schacktavelslek* sowie *Konung Alexander* und *Sju vise mästare* eine thematisch ähnlich ausgerichtete Gruppe bilden: Sie stellen „exemplariska berättelser som har til syfte att fostra publiken“ dar.[369]

Ein weiterer Text dieser Handschrift ist in Bezug auf *Karl Magnus* von Bedeutung, nämlich die Geschichte von *Amicus och Amelius*, eine von der Freundschaft zweier einander zum Verwechseln ähnlicher Helden berichtende Geschichte. Die Klassifizierung des Amicus-Amelius-Textkorpus wird in der Forschung unter zwei Aspekten vorgenommen: Einige Texte sind innerhalb einer adlig-feudalen Ordnung angesiedelt, während andere das religiöse Modell verkörpern.[370] Texte mit christlich-religiösem Deutungsschema fanden Eingang in die mittelniederdeutsche Exempelsammlung *Seelentrost* des 14. Jahrhunderts: Hier dient das Amicus und

366 Kornhall: Den fornsvenska sagan, S. 68.
367 Wiktorsson: Äktenskapsvisan, S. 15.
368 Bampi: Schacktavelslek, S. 148 sowie ders.: In Praise, S. 19.
369 Ebd., S. 152, „exemplarische Geschichten mit dem Zweck, das Publikum zu erziehen“.
370 Vgl. Winst, Silke: *Amicus und Amelius. Kriegerfreundschaft und Gewalt in mittelalterlicher Erzähltradition.* Berlin-New York: de Gruyter, 2009 (= Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte; 57, 291), S. 11.

 DOI 10.2357/9783772056802

Amelius-Exemplum zur Veranschaulichung des achten Gebotes. Auch in der altschwedischen Übertragung ist *Amicus och Amelius* Teil des *Siælinna thrøst.* Es ist also nicht verwunderlich, dass dieser Text in einer Handschrift enthalten ist, die dem Kaplan von Askeby gehörte und deren Rezeptionsmilieu als klerikal einzuordnen ist. Eine mögliche Verbindung zu *Karl Magnus* besteht hier zum einen im historischen Setting: Beide Narrationen sind am Hof Karls des Großen situiert und wie auch die bekannten Helden der Karlsdichtung Roland und Oliver kämpfen Amicus und Amelius an der Seite Karls des Großen und fallen in der Schlacht im Dienste des Kaisers. Eine weitere gemeinsame Ebene verbindet diese Texte hinsichtlich der Konstruktion der sogenannten „Kriegerfreundschaft".[371] Sowohl Amelius und Amicus als auch Roland und Oliver sind durchgehend als Waffengefährten, im Altschwedischen *stalbrødherne*, charakterisiert. Der Tod der Helden beider Erzählungen zieht Wunder und Engelerscheinungen nach sich, es werden Kirchen gebaut und Klöster gestiftet. Auch auf der narrativen Ebene christlich-religiöser Deutungsmuster lassen sich auf diese Weise Parallelen zwischen *Karl Magnus* und *Amicus och Amelius* feststellen.

Deutlich ist vor diesem Hintergrund die Verbindung zu den dezidiert religiösen Inhalten des Codex AM 191 fol.: Sowohl *De vno peccatore qui promeruit gratiam* (*En syndares omvändelse*) als auch das Mariengebet wie die sog. *Birgittakrönikan* fügen sich in den christlich-erbaulichen Teil der Handschrift.

## 4.5. Fazit: Schwedische Sammelhandschriften

Die vier Sammelhandschriften, welche die altschwedischen Zeugnisse der Karldichtung enthalten, sind wichtige Zeugnisse für die Transmission und Adaptation einzelner Werke kontinentaleuropäischer Literaturtradition im nordischen Mittelalter. Sie umfassen volkssprachige und lateinische Überlieferungen, Übersetzungen und Übertragungen von Texten, deren Traditionen von der Antike bis in die geographische und historische Gegenwart der Überlieferung reichen, so z. B. oneiromantische Schriften. Aufgrund der Tatsache, dass drei der vier Handschriften einer adligen Familie zugeordnet werden können,[372] kann das Rezipientenmilieu als aristokratisch bestimmt werden. Während Cod. Holm. D4 wohl für den schwedischen „riddare, riksråd och häradshövding"[373] Gustav Algotsson angefertigt wurde, gehörte Cod. Holm. D4, auch als *Fru Märtas bok* bekannt, seiner Frau Märta Ulfsdotter. Ihrer Tochter Elin ist die dritte Handschrift Cod. Holm. D3, *Fru Elins bok,* zugeeignet. Auch wenn die in diesen Handschriften enthaltenen Texte schon viel früher ihren Weg vom Kontinent in den Norden gefunden haben, so zeigen sie dennoch, dass ihre Aktualität im 15. Jahrhundert, als diese Handschriften kompiliert wurden, nicht verloren gegangen ist. Die Gründe hierfür sind sowohl unterhaltender als auch politischer Natur – hier erfüllten die Texte während der instabilen Zeiten der Kalmarer Union kritische und satirische Funktionen gegenüber den verschiedenen Herrschaftsmodellen. Auch lässt sich das Rezeptionsmilieu anhand dieser genea-

371 Zum Begriff und dessen Problematisierung, vgl. ebd., S. 2.

372 Vgl. Bampi, Massimiliano: „Translating and Rewriting in the Middle Ages: A Philological Approach". In: Lönnroth, Harry (Hg.): *Philology Matters! Essays on the Art of Reading Slowly.* Leiden/Boston: Brill, 2017 (= Medieval and Renaissance Authors and Texts; 19), S. 164–181, hier S. 179.

373 Jonsson: Erikskrönikans, S. 22. „Ritter, Reichsrat und Bezirksvorsteher".

logischen Verbindungen als aristokratisch charakterisieren. Selbst wenn die einzelnen Texte nicht immer deutliche Spuren höfischer Ethik enthalten und keine Genre-Transformationen bis hin zu einem höfischen Roman durchleben, wie es auch im Fall von *Karl Magnus* zutrifft, so lassen sich doch bestimmte sinnstiftende, didaktisch-moralisierende Tendenzen sowohl in den einzelnen Texten als auch in deren kodikologischen Zusammensetzungen erkennen. Bei den innerhalb der schwedischen Aristokratie situierten Rezipienten trugen diese sicherlich zur Unterhaltung, aber auch zur Belehrung bei.

## 4.6. Altdänische Karlsdichtung: Cod. Holm. Vu 82

Als einzige erhaltene spätmittelalterliche Handschrift überliefert Cod. Holm. Vu 82 die altdänische *Karl Magnus Krønike*. Auch sie zählt zu den Sammelhandschriften im Hinblick auf die erwähnten Kriterien von Carlquist, nämlich das Nebeneinander mehrerer Genres und Sprachen. Die Chronik ist neben dieser spätmittelalterlichen Handschrift noch in zwei frühen nachmittelalterlichen Drucken überliefert. Der Text der Børglum-Handschrift enthält eine Datierung auf das Jahr 1480; als Fragment ist die Chronik darüberhinaus in einem Druck von Gotfred von Ghemen von 1509 und einem von Christiern Pedersen von 1534 überliefert – letzterer als eine revidierte Version des Ghemen-Textes.

Cod. Holm. Vu 82, vormals Nr. 12b, wird in der Königlichen Bibliothek in Stockholm aufbewahrt. Es handelt sich um eine 162 Blatt umfassende Papierhandschrift, im Format 21x15 cm. Ihre älteren Partien sind 1480 in Børglum – zwar nicht notwendigerweise, aber doch wahrscheinlich – im Kloster entstanden.[374] Eine weitere Datierung weist das Jahr 1541 auf. Die Handschrift ist paginiert von Seite 1 bis 324, Schriftraum und Zeilenzahl sind dabei wechselnd. Geschrieben von mehreren, mindestens zwei Händen, ist die Schriftart eine Bastarda. Von Hand I sind Seiten 1 bis 64 und 139 bis 318 (von 1480) verfasst. Bis zur Seite 30 wurde rubriziert, bis zur Seite 64 finden sich vergrößerte Anfangsmajuskeln mit Drolerien am Seitenbeginn.

Als Schriftsprachen sind Niederdeutsch und Dänisch auszumachen. Neben der Chronik finden sich vor allem niederdeutsche Texte, deren Reihenfolge dem Reisebericht Conrad Borchlings[375] zu entnehmen ist. So schreibt Borchling auch, die Børglum-Handschrift sei nach dem Handschriften-Katalog von 1734 wohl 1693 aus dem Antikvitets-Arkiv in die Königliche Bibliothek in Stockholm gelangt, wo sie als *En Rymbok på gamall tyska om åtskilligt, et Caroli Magni Historia, MS, på papper in 4*"[376] verzeichnet ist. Die jüngeren Partien sind auf den Seiten 67 und 76 auf das Jahr 1541 datiert.

374 Die Handschriftenbeschreibung ist entnommen: Kurras, Lotte: *Deutsche und niederländische Handschriften der Königlichen Bibliothek Stockholm. Handschriftenkatalog*. Stockholm: Kungl. Biblioteket, 2001 (= Acta Bibliotheca Regiae Stockholmiensis; 67), S. 93–96. S. auch: Molbech, Christian: „Danske Haandskrifter, fornemmelig af historisk Indhold, i det Kongelige Bibliothek i Stockholm". In: *Historisk tidsskrift* 4 (1843), S. 129–166.

375 Vgl. Borchling, Conrad: „Mittelniederdeutsche Handschriften in Skandinavien, Schleswig-Holstein, Mecklenburg und Vorpommern. Zweiter Reisebericht". In: *Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philol.-hist. Klasse* (Beiheft), 1900, hier v. a. S. 109–113.

376 Vgl. ebd., S. 109–110.

 DOI 10.2357/9783772056802

### 4.6.1. Inhalt

| Seiten (paginiert) | Inhalt | Anmerkungen |
|---|---|---|
| 1–7 | *Des Kranichhalses neun Grade* | Hand I bis S. 65 |
| 8–48 | *Farbentracht* | beginnt ohne Überschrift, Farbenlehre in ndt. Versen |
| 48, Zeile 7– S. 64 | *Liebesgespräch III* | Liebesgespräch in siebenzeiligen Strophen |
| 65–67 | *Niederdeutsche Sprüche* | Hand II bis S. 138, kann dem Jahr 1541 zugeordnet werden dank Notiz „Søndag for medfaste aar 1541“ |
| 69–76 | *Lehren für eine gute Jungfrau* | „Schreffwert onstdag eptther exaudi anno domini 1541“ |
| 77–96 | *Rat der Vögel* | Eine ndt. Vogelsprache |
| 97–105 | *De vos unde hane* | Die ndt. Fabel von dem Fuchs und dem Hahn |
| 106–116 | *Der Trinker* | |
| 117–130 | Chronikalische Aufzeichnungen über dänische, schleswig-holsteinische und hansische Ereignisse 251–1520 n. Chr. | Schließen mit dem Satz: „In deme Jaer godes bort M.D.xx do wort de grotmechtiighe könik Cristiern ingefoert tho stockholm mitt myt groter tryomphe und ere“, d. h. 1520 |
| 130–138 | Gottfried von Franken *Pelzbuch* (in Auszügen) | Die letzten vier Anweisungen sind in dänischer Sprache verfasst, aber von derselben Hand |
| 139–317 | *Karl Magnus Krønike* | wieder Hand I, Jahresangabe 1480 |
| 318–321 | Alphabet in gothischen Zierbuchstaben | |
| 322–324 | Leer | |

Tab. 5: Inhalt der Handschrift Cod. Holm. Vu 82

Die aufgelisteten Texte können zwei Gruppen zugeordnet werden: einer spätmittelalterlichen und einer nachmittelalterlichen. Zur spätmittelalterlichen Gruppe gehören die Texte der Sei-

ten 1 bis 64 und 139 bis 317. Die *Karl Magnus Krønike* schließt mit einer Orts- und Jahresangabe: „Ar æft*er* gudz byrd M cd lxxx s*anc*te mar*ie* magadalene afften i børlu*m*“ (*KMK*, S. 342, 17–18), i. e. 21. Juli 1480. Die nachmittelalterliche Gruppe kann auf das Jahr 1541 datiert werden, einer Jahresangabe, die zweifach in der Handschrift vorkommt (S. 67 sowie S. 76). Hier wird von zwei Schreibern ausgegangen.[377]

Signifikant ist die Tatsache, dass sowohl die niederdeutschen als auch die dänischen Texte der spätmittelalterlichen Gruppe von einem Schreiber stammen. Laut Poul Lindegård Hjorth zeigen Untersuchungen der Buchstabenformen, der Stiftführung und des Schreibduktus einheitliche paläographische Prägungen, so dass es sich um denselben Schreiber handeln muss, obgleich auch sporadisch Buchstabenvarianten auftauchen, die in der anderen Gruppe nicht belegt sind.[378] Ein weiteres Indiz für die Zusammengehörigkeit der spätmittelalterlichen Texte sind die heraldischen Initialkompositionen auf den Seiten 1 und 139, welche dasselbe Wappen zeigen, dessen charakteristisches Schachbrettmuster außerdem die Innenseite des Vorblattes schmückt und mehrfach im spätmittelalterlichen Teil der Handschrift erscheint.

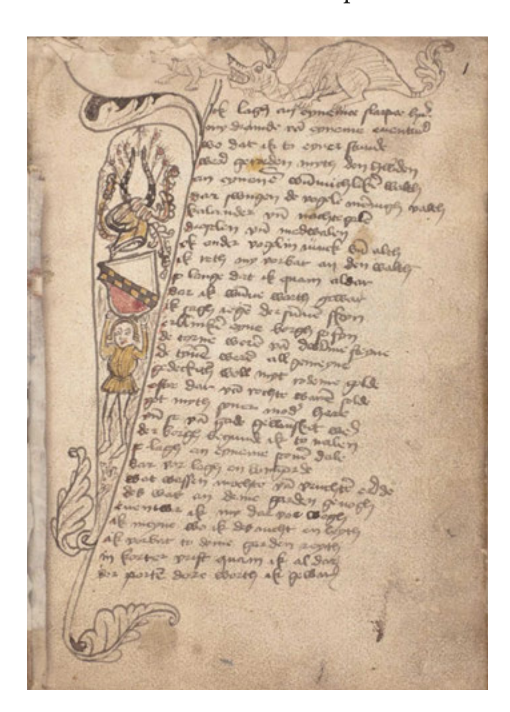


Abb. 1: Cod. Holm Vu 82, S. 1 (Kungliga Biblioteket Stockholm)

377 Vgl. Lindegård Hjorth: Karl, S. XXII, Fn. 6 sowie Thorsson Johansson, Ann: *Die Børglumer Handschrift Vu. 82. Eine kritische Ausgabe.* Diss. Tarragona: Universität Rovira, 1997.

378 Vgl. Lindegård Hjorth: Karl, S. XXIII.

 DOI 10.2357/9783772056802

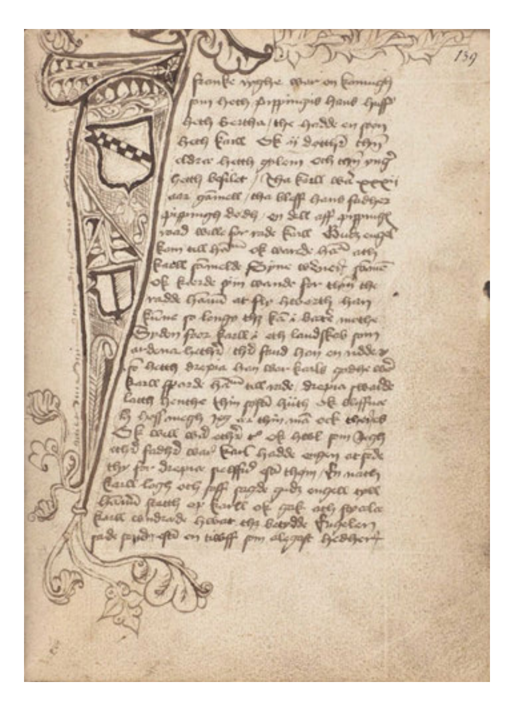


Abb. 2: Cod. Holm. Vu 82, S. 139 (Kungliga Biblioteket Stockholm)

### 4.6.2. Interner Aufbau

Eine Art *fil rouge* sucht man in der Handschrift vergebens, zumal davon auszugehen ist, dass hier verschiedene Lagen erst später zu einer Anthologie zusammengebunden wurden. Offensichtlich ist die inhaltliche Zusammengehörigkeit der spät- und nachmittelalterlichen mittelniederdeutschen allegorischen Dichtungen: Während die ersten drei Texte, die zur spätmittelalterlichen Gruppe gehören, *Des Kranichhalses neun Grade, Farbentracht* sowie *Liebesgespräch III* allegorische und didaktische Minnereden sowie Werbungsdialoge zwischen dem Dichter und seiner Dame darstellen, repräsentieren die späteren Handschriftentexte verbreitete Gattungen niederdeutscher Dichtung des Spätmittelalters. *Eyne gude lere van einer junckvrouwen* enthält Ratschläge einer Mutter an ihre Tochter in Fragen des Lebensstils, der Haushaltsführung und Ehe, stets auf *êre* und Bescheidenheit bedacht. Hier ist die moralisch-didaktische Botschaft des Gedichts recht prägnant. Ein weiterer bemerkenswerter Text dieser Anthologie ist der darauffolgende *Rat der Vögel*, welcher mit seinen 84 Strophen und der 30-zeiligen Einleitung als die längste Vogelsprache in der deutschen Literatur des späten Mittelalters und der Frühen Neuzeit bekannt ist.[379] Auch hier ist ein gattungsinhärenter moralisch-didaktischer Inhalt zu konstatieren. In ihrer Untersuchung geht Petra Busch von einem skandinavischen

379 Busch, Petra: *Die Vogelparlamente und Vogelsprachen in der deutschen Literatur des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit. Zusammenstellung und Beschreibung des Textmaterials; Rekonstruktion der Überlieferungsgeschichte; Untersuchungen zur Genese, Ästhetik und Gebrauchsfunktion der Gattung.* München: Fink, 2001 (= Beihefte zur Poetica; 24), S. 216.

Schreiber aus, da der Text zahlreiche Skandinavismen aufweist, obwohl er auf eine gemeinsame Vorlage mit der um 1500 in Köln gedruckten Münchner Inkunabel zurückgeht.[380]

Obgleich eine nähere Beschäftigung mit diesem Text im Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht intendiert ist, soll dennoch darauf hingewiesen werden, dass *Vogelsprachen* und *Vogelparlamente* als Dichtungsart in unterschiedlichen Kontexten auftreten, sei es als Anhang geistlicher Codices oder im Kontext höfisch geprägter Liederhandschriften und Minnebücher,[381] wie auch im Falle der Børglumer Handschrift.

Die auf *Rat der Vögel* folgenden Gedichte *De vos unde hane, Van deme drenker* sowie das in Auszügen enthaltene *Pelzbuch* Gottfrieds von Franken fügen sich hervorragend in diese Anthologie niederdeutscher Literatur. Fabeldichtung und satirisches Tierepos waren im Mittelalter beliebte literarische Formen; so hat sich der niederdeutsche *Reinke de Vos* über ganz Deutschland bis hin in die nordischen Länder verbreitet, während *Der Trinker* zwar nur in einer Abschrift, nämlich in der Handschrift Vu 82 enthalten ist, sicher jedoch aus einer älteren Vorlage abgeschrieben worden sein muss. Das Gedicht als Dialog zwischen einem Trinker und seinem Meister, welcher ersteren auf die Nachteile der lustigen Lebensweise hinweist, ist ein „originelles, urwüchsiges und doch nicht abstossendes Denkmal",[382] das vom groben „altholsteinischen Witz beseelt"[383] ist.

Gottfrieds von Franken *Pelzbuch* ist ein vor 1300 auf Latein verfasstes Lehrbuch über den Obst- und Weinanbau im Mittelalter; als Kompendium für die Praxis ist es in über 240 Handschriften mit geographisch weiter Streuung erhalten. Die frühe Übertragung der lateinischen Originalfassung wird Gottfried selbst zugeschrieben.[384]

Die zuvor genannten Texte der spätmittelalterlichen Gruppe der Børglumer Handschrift sind nur indirekt mit der *Karl Magnus Krønike* verbunden, wohl aber mit den ersten drei Gedichten, die aus der gleichen Feder wie die Chronik stammt. Ein interner roter Faden zwischen den niederdeutschen Gedichten und Sprüchen der spät- und nachmittelalterlichen Textgruppen der Handschrift ist vorhanden, mögen die Texte noch so heterogen sein, so stellen sie doch eine repräsentative Auswahl verbreiteter volkstümlicher Gattungen des Mittelniederdeutschen dar, wenn auch von verschiedenen Schreibern zu unterschiedlichen Zeiten angefertigt. Ihre moralisch-didaktische Färbung jenseits der geistlichen Inhalte verleiht der Anthologie einen weltlichen und profanen Charakter.

Inwiefern fügt sich die Chronik um Karl den Großen in diese Sammlung? Um diese Frage zu beantworten, ist eine kritische Analyse des Textes nötig. Geht man der These nach, dass die Chronik – deren Ereignisse im französischen *heroic age* angesiedelt sind – ihren heldenhaften, gattungsspezifischen Charakter zugunsten einer Profanisierung verloren hat, so ist womöglich eine Verbindung zu den anderen Texten der Handschrift hergestellt. Das Herrscherbild

380 Ebd., S. 77–79.

381 Ebd., S. 16.

382 Jantzen, Hermann: *Geschichte des deutschen Streitgedichts im Mittelalter mit Berücksichtigung ähnlicher Erscheinungen in anderen Litteraturen; eine litteraturhistorische Untersuchung*. Breslau: Wilhelm Koebner, 1896 (= Germanistische Abhandlungen; 13), S. 65.

383 Ebd.

384 Martina Giese, Gottfried von Franken: Pelzbuch, publiziert am 01.03.2010; in: Historisches Lexikon Bayerns, http://www.historisches-lexikon-bayerns.de/Lexikon/Gottfried_von_Franken:_Pelzbuch (15.05.2019) sowie Ankenbrand, Roswitha: *Das Pelzbuch des Gottfried von Franken. Untersuchungen zu den Quellen, zur Überlieferung und zur Nachfolge der mittelalterlichen Gartenliteratur*. Diss. Heidelberg, 1970.

 DOI 10.2357/9783772056802

sowie die Darstellung Rolands sollen einer kritischen Textanalyse unterzogen werden: Lassen sich in der dänischen Chronik wertende, moralisch-didaktische Tendenzen erkennen, so wäre es ein möglicher, wenn auch blasser roter Faden durch die Inhalte dieser Handschrift.

### 4.6.3. Mögliche Besitzer: Niels Stygge Rosenkrantz oder Jakob Friis

Obwohl die Handschrift, wie schon zuvor angemerkt, nicht notwendigerweise im nordjütischen Prämonstratenserkloster Børglum entstanden sein muss, erlaubt diese Ortsangabe doch einige gewinnbringende Hypothesen zur Kontextualisierung der Texte und möglichen Auftraggebern der Handschrift. Die heraldischen Initialkompositionen auf den Seiten 1 und 139 sowie in modifizierter Form auch auf den Seiten 146 und 162 enthalten ein Wappen mit markantem Schachbrettmuster. Dieses lässt sich zwei Personen aus dem näheren Umfeld des Klosters Børglum zuordnen. Zum einen liegt die Vermutung nahe, es könne sich hierbei um das Wappen von Jakob (Jep) Friis handeln, der von 1453 bis 1486 Bischof von Børglum war. Der in der Handschrift abgebildete Schild stimmt mit dem in seinem Siegel überein[385] und das Wappen selbst, wie es in der Initiale abgebildet ist, findet sich in *Danmarks Adels Aarbog III* von 1886.[386] Die Datierung unter dem Text der Chronik fügt sich ebenso in seine Zeit als Bischof ein (1453–1481). Jakob Friis' Geschlecht wurde nach dem Wappen als die „skaktavl-Friiser"[387] bezeichnet.

385 Vgl. Riemann, Peter: *Børglum. Klosters Historie fra de ældste Tider til vore Dage.* Hjørring: Sigetty i Komm., 1939–1941 (= Vendsysselske Aarbøger; 13).

386 Vgl. Hiort-Lorenzen, Hans Rudolf u. Anders Thiset (Hg.): *Danmarks Adels Aarbog.* Bd. 3, Kjøbenhavn: Schultz, 1886, S. 129. S. Auch Wappenbeschreibung in: Thiset, Anders u. Peter Ludvig Wittrup (Hg.): *Nyt Dansk Adelslexikon. Fortegnelse over Dansk Adel i Fortid og Nutid.* Kjøbenhavn: Vilh. Tryges Boghandel, 1904, S. 85.

387 Vgl. Erslev, Kristian: „Friis". In: Blangstrup, Christian (Hg.): *Salmonsens Konversationsleksikon.* Bd. IX: *Friele – Gradient*, anden utg., København: Schultz, 1920, S. 21–23, hier S. 22, online Version unter http://runeberg.org/salmonsen/2/9/0035.html (15.05.2019).

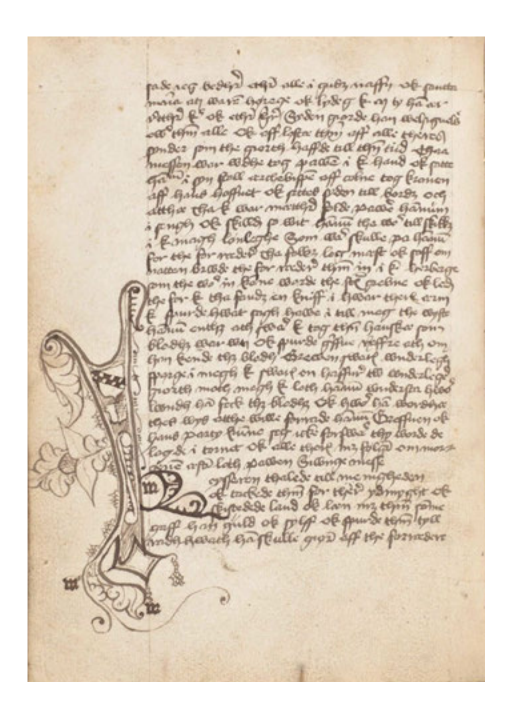


Abb. 3: Cod. Holm. Vu 82, S. 146 (Kungliga Biblioteket Stockholm)

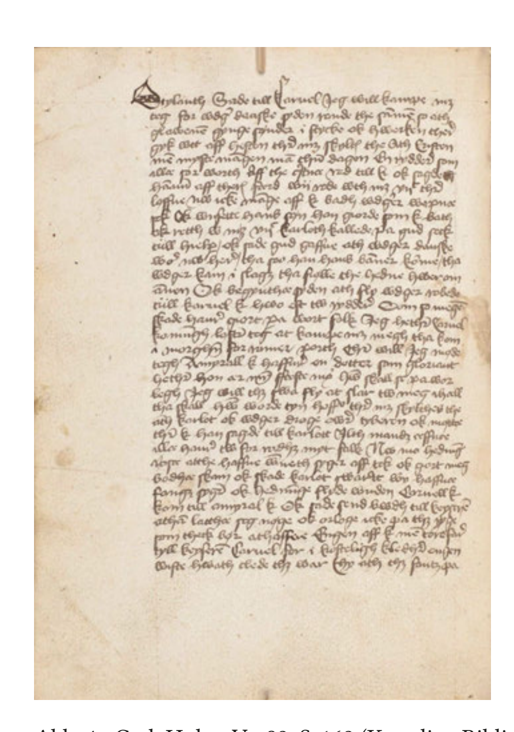


Abb. 4: Cod. Holm. Vu 82, S. 162 (Kungliga Biblioteket Stockholm)

 DOI 10.2357/9783772056802

Zum anderen könnte es sich hierbei aber auch um das Wappen von Niels Stygge Rosenkrantz handeln.[388] Als Probst des Klosters Børglum wird dieser in der „Series prapositorum" des *Monasticon Praemonstratense* für das Jahr 1478 aufgelistet, bevor er 1486 von Simon Laesö abgelöst und 1487 zum Bischof geweiht wurde.[389] Dies würde sich in die Entstehungszeit der Handschrift fügen. Die Vermutung, dass die Niederschrift der Texte im spätmittelalterlichen Teil der Handschrift in seinem Auftrag erfolgt sein könnte, wird ferner dadurch bestätigt, dass Niels Stygge Rosenkrantz einen Studienaufenthalt in Greifswald absolvierte. Sein Name wird im Verzeichnis der *Älteren Universitäts-Matrikeln II Universität Greifswald* an folgenden zwei Stellen aufgeführt: Zum einen bei den Immatrikulationen im Jahr 1473 mit dem Vermerk „Item dns. Nicolaus Stigonius de genologia militari natus, clericus Arrusiensis d., intit fuit die mens Junii",[390] zum anderen bei den *Nomina baccalariandorum* 1474 als „Nicolaus Stygge, militaris".[391] Sieht man von dieser uneinheitlichen, wohl latinisierten Namensschreibweise ab, kann es sich durchaus um Niels Stygge Rosenkrantz handeln. Dass sich gerade die 1456 gegründete Universität Greifswald einer großen Beliebtheit bei den nordeuropäischen, v. a. dänischen Studenten erfreute, zeigen mehrere Studien.[392] So betont Achim Link, dass die Dänen zu dieser Zeit die größte Gruppe der aus dem Ausland stammenden Immatrikulierten darstellen, obgleich die genaue Ortsnennung fehlt und viele Eingeschriebene mit dem bloßen Vermerk *de dacia* versehen sind.[393] Dies würde erklären, warum bei Niels Stygge Rosenkrantz die genaue Herkunftsangabe fehlt.

Sicherlich reichen solche knappen Indizien nicht, um Niels Stygge Rosenkrantz als den einzig möglichen Auftraggeber der Handschrift zu identifizieren. Die Reihe an übereinstimmenden Details erlaubt jedoch die Hypothese, er könne der Auftraggeber und gleichzeitig der Besitzer der Handschrift Vu 82 gewesen sein. Hierzu gehört das Auftreten seines Wappens in den heraldischen Initialkompositionen der spätmittelalterlichen Texte, die mit seiner Tätigkeit als Probst übereinstimmende Orts- und Jahresangabe in der Handschrift sowie sein Aufenthalt in Greifswald, wo er die Möglichkeit gehabt hätte, mit der mittelniederdeutschen Literatur in Kontakt zu kommen. Das Rezeptionsmilieu der Handschrift Vu 82 wurde bereits im Kapitel 3.5. bestimmt. Die Zugehörigkeit des Klosters zum Prämonstratenserorden sowie

388 Vgl. „Den har sikkert samme Oprindelse som de Rosenkrantz'er, der i ældre Tid førte ganske det samme Vaaben, uden at en saadan Forbindelse dog kan paavises". [Es hat sicher denselben Ursprung wie das Wappen der Rosenkrantz', die in der älteren Zeit dasselbe Wappen führten, ohne jedoch dass eine solche Verbindung nachgewiesen werden kann]. In: ebd.

389 Vgl. Backmund, Norbert: *Monasticon Praemonstratense. Id est Historia Circariarum atque canoniarum candidi et canonici ordinis Praemonstratensis.* Bd. I, Cl. Straubing: Attenkofersche Buchdruckerei, 1949, hier v. a. das Kapitel „Circaria Daniae et Norvegiae", S. 262–275 sowie speziell zu Børglum, S. 266–268.

390 Friedländer, Ernst (Hg.): *Ältere Universitätsmatrikeln II. Universität Greifswald 1456–1645.* 2 Bde., Leipzig: Hirzel, 1893–1894 (= Publikationen aus den königlich preußischen Staatsarchiven; 52, 57), Ndr. 1976, hier Bd. 1, S. 52.

391 Ebd., S. 59.

392 Vgl. Pinborg, Jan: „Danish Students 1450–1535 and the University of Copenhagen". In: *Cahiers de l'institut du Moyen-Âge Grec et Latin, Université de Copenhague* 37 (1981), S. 70–122; Jørgensen, Ellen: „Nogle Bemærkninger om danske studerende ved Tysklands Universiteter; Middelalderen". In: *Historisk Tidsskrift* 8, Rekke VI (1915–1917), S. 197–214 sowie Link, Achim: *Auf dem Weg zur Landesuniversität. Studien zur Herkunft spätmittelalterlicher Studenten am Beispiel Greifswald (1456–1524).* Stuttgart: Steiner, 2000 (= Beiträge zur Geschichte der Universität Greifswald; 1) und Alvermann, Dirk et al. (Hg.): *Die Universität Greifswald in der Bildungslandschaft des Ostseeraums.* Berlin: Lit.Verlag, 2007 (= Nordische Geschichte; 5).

393 Link: Auf dem Weg, S. 107.

die Probst-Tätigkeit von Niels Stygge Rosenkrantz lassen auf ein klerikales Entstehungs- und Rezeptionsmilieu der altdänischen *Karl Magnus Krønike* schließen.

## 4.7. Zusammenfassung

Ausgehend vom Phänomen der „dynamic of the codex“[394] wurden in den vorangehenden Kapiteln fünf altostnordische Sammelhandschriften präsentiert, deren Charakteristika in der Sprachen- und Genre-Pluralität bestehen. Dem bereits eingeführten offenen Textbegriff folgend, stellt ein Text innerhalb eines mittelalterlichen Codex gleichzeitig ein Rezeptionszeugnis dar und soll daher in sein unmittelbares synchron-überlieferungsgeschichtliches Bezugsfeld eingeordnet werden. In Hinsicht auf *Karl Magnus* sowie die *Karl Magnus Krønike* wurden einzelne Texte der jeweiligen Handschrift bezüglich möglicher Berührungspunkte auf der thematischen oder überlieferungshistorischen Ebene sowie hinsichtlich eines gemeinsamen Entstehungs- und Rezeptionsmilieus hin überprüft und eingeordnet. Im Falle der schwedischen Sammelhandschriften Cod. Holm. D4, Cod. Holm. D4a, Cod. Holm. D3 sowie AM 191 fol. konnten bis auf *Amicus och Amelius* keine weiteren Texte aus der Gattung der *chanson de geste* im unmittelbaren Überlieferungszusammenhang ausgemacht werden. Der Rezeptionsrahmen konnte unter Berücksichtigung der möglichen Auftraggeber und Besitzer der Handschrift sowie höfischer und/ oder religiöser und moralisch-didaktischer Texte in unmittelbarer kodikologischer Umgebung von *Karl Magnus* als höfisch-aristokratisch bestimmt werden. Einzelne Texte wie beispielsweise *Amicus och Amelius* zeigen Parallelen auf der Ebene der Narration. Die Koexistenz einiger Texte und Gattungen in diesem Bezugsfeld lässt sich hingegen wohl nur mit individuellen Interessen der Auftraggeber erklären.

394 S. Fn. 263.

 DOI 10.2357/9783772056802

# 5. Text- und Funktionsanalysen

## 5.1. Struktur der Karlsdichtung: Kompilation und Zyklisierung

Die zyklisch ausgerichtete Struktur der nordischen Karlsdichtung lässt sich am ehesten an der altwestnordischen *Karlamagnús saga* sowie deren Bearbeitung, der dänischen *Karl Magnus Krønike*, erkennen. Die schwedische Übertragung des Karlsstoffes wird lediglich durch zwei Episoden aus dem Leben Karls und seiner Gefolgsmänner repräsentiert und daher in diesem Kapitel nur als Vergleich herangezogen.

In der Forschung wird die *Karlamagnús saga* mit dem häufig pejorativ konnotierten erzähltechnischen Terminus *Kompilation* oder *Großkompilation* klassifiziert.[395] Unter *Kompilation* wird hierbei zum einen eine strukturierte Textsammlung verstanden, zum anderen die „Methode der Texterstellung, bei der es durch eine Zusammenstellung von literarischem Material um das Gestalten eines neuen Textes geht".[396] Diese Technik des kreativen Umgangs mit fremden Texten war bereits im 13. Jahrhundert etabliert, was die Menge an enzyklopädischen Werken aus dieser Zeit sowie die detaillierten Reflexionen u. a. bei Vincenz von Beauvais zur Methode und Funktion einer Kompilation belegen.[397] Vor dem Hintergrund des un-festen Textbegriffs im Mittelalter sowie aufgrund der Anonymität der Autoren schafft ein Kompilator durch seine Tätigkeit beim Re-Arrangement eines Werkes neuen Zugang zu Texten, die durch die Zusammenstellung einen neuen Sinnhorizont erhalten: Sowohl durch die thematische Selektion als auch durch die vorgenommene Strukturierung der Quellen erzeugt der Kompilator eine Linearität historischer Begebenheiten und erzeugt auf diese Weise die Integration einzelner Texte in ein geschlossenes konstruiertes Textuniversum.

Orientiert sich eine derartige Kompilation an der Biographie einer bedeutenden Persönlichkeit, eines Herrschers oder eines Heiligen, so ist sie häufig in einer zyklisierten Form komponiert. Innerhalb der altnordischen Literatur sind Zyklisierungstendenzen sowohl in den historiographischen Werken sichtbar, so z. B. in den *konungasögur*, als auch in den *íslendingasögur*, der Eddischen Dichtung oder den *Eufemiavisor* sowie an den zyklisch angelegten Sammelhandschriften, etwa der *Flateyjarbók*.[398] In der romanistischen Forschung ist die Frage

395 Vgl. den einleitenden Beitrag von Kramarz-Bein, Susanne u. Stefanie Würth: „'Die große Form'. Einleitung". In: Heitmann, Annegret (Hg.): *Arbeiten zur Skandinavistik. 14. Arbeitstagung der deutschsprachigen Skandinavistik, 1.–5.9.1999 in München.* Frankfurt a. M.: Peter Lang, 2001 (= Texte und Arbeiten zur Germanistik und Skandinavistik; 48), S. 365–367.

396 Kaup, Susanne: *De beatitudinibus. Gerhard von Sterngassen OP und sein Beitrag zur spätmittelalterlichen Spiritualitätsgeschichte.* Berlin: Akademie-Verlag, 2012 (= Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens, Neue Folge; 18), S. 133.

397 Vgl. Schneider, Robert J.: „Vincent of Beauvais, Dominican Author: From Compilatio to Tractatus". In: Lusignan, Serge u. Monique Paulmier-Foucart (Hg.): *Lector et Compilator. Vincent de Beauvais, frère prêcheur: un intellectuel et son milieu au XIIIe siècle.* Grâne: Créaphis, 1997, S. 97–111 sowie Kallweit, Hilmar: „Kompilation". In: Braungart, Georg et al. (Hg.): *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft.* Bd. 2. Berlin: de Gruyter, 2000, S. 317–321.

398 Vgl. Kramarz-Bein/Würth: Die große Form, S. 365.

der narrativen Zyklisierung am Beispiel der *chansons de geste* und der Artusepik untersucht worden.[399]

Welche (handschriftlichen) Vorlagen dem alstwestnordischen Kompilator zur Verfügung standen, kann nicht mit Sicherheit beantwortet werden, da auch die Quellen der *Karlamagnús saga* nur teilweise bekannt oder lediglich hypothetisch zu erschließen sind.[400] Die in der Forschung etablierte Einteilung der Synopse der α- und β-Redaktion in zehn Branchen/ *þættir* lässt sich folgenden Quellen zuordnen:[401] *Roman d'aventure Doon de la Roche*, *Chevalerie Ogier de Danemarche*, *Pseudo-Turpin*, *Chanson d'Aspremont*, eine verlorene *Chanson des Saxons, Chanson d'Otinel, Voyage de Charlemagne, Chanson de Roland, Moniage Gillaume,* Vinzenz von Beauvais' *Speculum Historiale* und *Tveggja Postola saga Jóns ok Jacobs.* Weiterhin gibt es eine Reihe von *chansons*, die nicht identifiziert wurden. Dies trifft beispielsweise auf die erste Branche der Saga zu, welche in der Forschung besonders kontrovers diskutiert worden ist. Hierbei widmet sich das Forschungsinteresse vor allem der Frage nach einer unabhängigen Existenz dieser Branche oder aber nach deren Genese vor dem Hintergrund der Gesamtkompilation. Im Hinblick auf die Zyklisierung als narrative Technik scheint ein hypothetisch angenommener Text, nämlich die von Povl Skårup und Paul Aebischer postulierte *Vie romancée de Charlemagne**, eine Biographie Karls des Großen unter Verwendung lokaler Legenden, sich in die Struktur der *Karlamagnús saga* zu fügen: Der erste Teil einer *Vie romancée** leitet mit dem Tod Pippins, Karls Vater, die Saga ein, während die Branche IX den letzten Teil der *Vie romancée de Charlemagne** enthält und vom Tod Karls berichtet. Durch die Demontage einer *chanson* und deren partielle Verwendung an dafür geeigneten Stellen hätte der Kompilator der α-Version auf diese Weise einen Rahmen um die eigentliche Narration mit dem zentralen Ereignis der Schlacht von Roncesvalles geschaffen. Doch obwohl die Hypothese einer verlorenen *Vie romancée de Charlemagne** von namhaften Forschern wie Aebischer, Skårup, Halvorsen und zwischenzeitlich auch von Lönnroth vertreten wurde, nimmt u. a. Togeby eine Gegenposition ein, während die neuere Forschung sich ebenfalls davon distanziert bzw. auch andere Vorlagen für die erste Branche der *Karlamagnús saga* für möglich erachtet.[402]

399 Vgl. Besamusca, Bart et al. (Hg.): *Cyclification. The Development of Narrative Cycles in the Chansons de Geste and the Arthurian Romances.* Amsterdam: North Holland, 1994 (= Verhandlingen; 159).

400 Vgl. Kramarz-Bein: Die Þíðreks saga, S. 123.

401 Die *þættir*-Bezeichnungen orientieren sich an: ebd., S. 123–126 sowie Skårup, Povl: „Un cycle de traductions: Karlamagnús saga". In: Besamusca: Cyclification, S. 74–81, hier S. 74.

402 Vgl. Togeby, Knud: „L'influence de la littérature française sur les littératures scandinaves au moyen âge". In: Gumbrecht, Hans Ulrich (Hg.): *Généralités.* Heidelberg: Winter, 1972 (= Grundriß der Romanischen Literaturen des Mittelalters; 1), S. 333–395; Lönnroth, Lars: „Charlemagne, Hrolf Kraki, Olaf Tryggvason. Parallels in the Heroic Tradition". In: Halleux, Pierre (Hg.): *Les Relations Littéraires Franco-Scandinaves au Moyen Âge.* Paris: Les Belles Lettres, 1975; Aebischer, Paul: „Karlamagnús saga, Keiser Karl Krønike danoise et Karl Magnus suédois". In: *Studia Neophilologica* 29 (1957), S. 145–179; Kramarz-Bein: Die Þíðreks saga, S. 123 sowie Röder, Gabriele: „War die Vorlage der *Karlamagnús saga I* eine *Vita Caroli Magni* aus Flandern?". In: Paul: Arbeiten, S. 203–214. S. auch Tétrel, Hélène: „Die Karlamagnússaga und die Chronique Rimée von Philippe Mousket: Auf der Suche nach der ‚Vie de Charlemagne'". In: Glauser/ Kramarz-Bein: Rittersagas, S. 153–168.

 DOI 10.2357/9783772056802

## 5.2. Struktur der *Karl Magnus Krønike*

Die dänische *Karl Magnus Krönike* stellt eine Bearbeitung der α-Redaktion der *Karlamagnús saga* dar. Diese gilt als die ursprünglichere Version der altnordischen Karlsdichtung, während in der β-Redaktion mehrere Kapitel hinzugefügt wurden, so etwa die Branche II *Af frú Ólíf ok Landrés*, eine Übersetzung einer verlorenen mittelenglischen Vorlage, von Bjarni Erlingsson im Jahr 1286/87 in Auftrag gegeben,[403] die Branche IX *Af Vilhjálmi korneis* sowie die Branche X *Um kraptaverk ok jartegnir*, als deren Quellen *Tveggja Postola saga Jóns ok Jacobs* und Vinzenz von Beauvais' *Speculum Historiale* gelten. Diese fehlen in der dänischen Überlieferung, die folgendermaßen strukturiert ist:[404]

1. Karl Magnus og hans Kæmper
2. Udger Danske og Burnemand
3. Kampen i Spanien med Kong Agulando
4. Kampen i Saksen med Kong Vittelin
5. Kæmpen Otvel
6. Rejsen til det hellige Land og Konstantinopel
7. Slaget i Ronceval
8. Boldevin, Udger Danske og Villum Cornitz

Auch in dieser Redaktion folgt die Narration dem Zyklisierungsschema: Das erste Kapitel setzt unmittelbar mit dem Tod des Königs Pippin ein, das letzte Kapitel berichtet von Karls Tod und dem Kampf der Dämonen um seine Seele. Im Gegensatz zur später entstandenen β-Redaktion ist die dänische Bearbeitung eine lose Aneinanderreihung der Episoden aus Karls Leben. Hier fehlen die überleitenden Sätze zwischen den Kapiteln wie auch zahlreiche Revisionen der jüngeren Bearbeitung. Die Texte der β-Gruppe sind als das Werk eines oder mehrerer Revisoren zu begreifen, der darum bemüht war, die in sich inkonsistenten Episoden zu einem logischen Handlungsschema zu verbinden und dabei die zentrale Thematik der Saga, das glorifizierende Moment der Karlsfigur bzw. das Christentum im Vergleich zum Heidentum hervorzuheben.

Die disparate Quellenlage,[405] die ein Nebeneinander unterschiedlicher *chansons* mit den jeweiligen verschiedenen historischen Ausformungen zu einer zyklisch orientierten Großkompilation generiert, kann als Erklärung für die Widersprüche gelten, die sowohl in der α-Gruppe als auch in der revidierten β-Gruppe erscheinen, so etwa widersprüchliche Heldenbilder oder chronologische Brüche. Kramarz-Bein erachtet diese in Bezug auf die *Karlamagnús saga* sowie die *Þiðreks saga* als „Kennzeichen mittelalterlicher literarischer Großformen",[406] die mit der Haltung des Verfassers/ Redaktors zur Treue gegenüber der Vorlage zusammenhängen. Im Hinblick auf den Rezeptionsmodus ließen sich die Brüche und Widersprüche damit erklären, dass einzelne Episoden unabhängig voneinander vorgetragen wurden – auch hier muss der oralen Tradition Rechnung getragen werden.

403 Vgl. Kramarz-Bein: Die Þíðreks saga, S. 125.

404 Die Angaben richten sich nach der Kapiteleinteilung in der Ausgabe von Brandt, Carl Joakim (Hg.): *Romantisk Digtning fra Middelalderen.* Bd. III. Kopenhagen: Thieles Bogtrykkeri, 1877, S. 1–138.

405 Vgl. Kramarz-Bein: Die Þíðreks saga, S. 131.

406 Ebd., S. 130.

DOI 10.2357/9783772056802 

An dieser Stelle erscheint es sinnvoll, daran zu erinnern, dass die *Karl Magnus Krønike*, der als Repräsentantin der α-Gruppe ein geringerer literarischer Anspruch als den Texten der β-Gruppe zugesprochen wird,[407] ein Werk darstellt, das verschiedene Stadien der Bearbeitung durch den Übersetzer/ Kompilator/ Redaktor in sich birgt. Die *Krønike* als literarisches Produkt ist das Endergebnis einer langen Transmissionskette. Diese begann mit der Selektion einzelner *chansons* zu einer sich nach der Vita Karls richtenden zyklischen Kompilation, die zu Zeit Hákon Hákonarsons um 1250 (α-Gruppe) bzw. zwischen 1290–1320 oder 1330–1340 (β-Gruppe) ins Altnorwegische übertragen wurde. Die Transmission der Handschrift(en) nach Dänemark erfolgte womöglich über die Kontakte der Prämonstratenserklöster Tønsberg und Børglum, wo die Transmissionskette schließlich in der um 1480 angefertigten Handschrift Vu 82 endet.

In allen Stadien der Kompilierung, Zyklisierung, Übersetzung und Übertragung war der Text stets neuen ästhetischen, literarischen und politischen Einflüssen gegenüber offen. Doch hielten sich die Übersetzer bei ihren Bearbeitungen an das ästhetische Ideal der Äquivalenz oder lassen sich zeitgenössische Strömungen, einheimische Traditionen und politisch motivierte Pointierungen erkennen? Diesen Aspekten widmen sich nachfolgende Textstudien, wobei die Fragen nach den Übersetzungstendenzen und somit auch nach dem Übersetzungsinteresse der skandinavischen Übersetzer/ Redaktor stets den Hintergrund der Textstudien bilden. Die Darstellungen der *Anderen*, die narrative Identitätskonstruktionen Karls des Großen, das Verhältnis zwischen Christentum und Islam sowie nicht zuletzt die besondere Rolle von Holger Danske, dem Einwanderer in der dänischen Literatur, sind hierbei zentral. Zunächst soll aber im Hinblick auf die *Gender*-Konstruktionen der altostnordischen Texte das Konzept der für die französische Heldenepik gattungsspezifischen *monologischen Maskulinität*[408] nach dem Aufbrechen der heldenepischen Grenzen im Prozess einer Gattungsmodifikation kritisch überprüft werden.

## 5.3. Auf der Suche nach Aude und Bramimonde – *Gendering* Genre

Das folgende Kapitel widmet sich der Reflexion über narrativ vermittelte Weiblichkeits- und Männlichkeitskonzepte in den altostnordischen Karlstexten. Die Ausgangsposition dafür ist zugleich die Annahme einer Interdependenz von genrespezifischen Geschlechter- und Machtdiskursen bzw. deren kritische Überprüfung nach dem Prozess der Übersetzung und Transmission der Texte in ein neues System. Die zu untersuchende kulturelle Kategorie *Gender* wird zur Analyse der Konstitution der Geschlechterdifferenz in den übersetzten Texten der Karlsdichtung herangezogen, basierend auf den etablierten, wenn auch nicht unumstrittenen Theorien von Judith Butler und Thomas Laqueur. Ihnen gemeinsam und zentral ist die Annahme, das biologische Geschlecht (*sex)* wie das konstruierte soziale Geschlecht (*gender)* seien durch

407 Ebd., S. 123.

408 Weiterführend zum Konzept der *monologic masculinity:* Gaunt: Gender, hier v. a. das Kapitel 1 „Monologic Masculinity: the *chanson de geste*“, S. 22–70.

 DOI 10.2357/9783772056802

historische und kulturelle Darstellungsmodalitäten konzipiert – dies ist heute wie im Mittelalter abhängig von den entsprechenden Wissenssystemen und Diskurszusammenhängen.[409]

### 5.3.1. Kurze Einführung in die genderorientierte Mediävistik

Feministisch und genderorientierte mediävistische Forschung beleuchtet aus verschiedenen Perspektiven eine explizite oder implizite Geschlechterthematik, die geschlechterfixierte Symbolisierung von Erfahrung sowie die literarische Umcodierung von Geschlechterhierarchien in den Texten des Mittelalters.[410] Im Hinblick auf die hier relevante Gattung der *chansons de geste* mit dem kanonischen Text *Chanson de Roland* und deren Geschlechter- und Männlichkeitskonstruktionen scheint eine weitere – je nach Betrachtungsweise eigene oder als Teil der *Gender Studies* aufgefasste – Disziplin jedoch gewinnbringend zu sein: *Men's Studies* oder *Kritische Männerforschung*, die sich der Erforschung von Männlichkeitsbildern als kulturell produzierten und historisch variablen Konstrukten sowie der Demontage stereotyper heroischer Mythen verschrieben hat.[411] Das von der australischen Soziologin Raewynn Connell entwickelte Konzept der Koexistenz verschiedener Männlichkeiten mit dem Postulat hegemonialer vs. marginalisierter Männlichkeit als Produkt einer patriarchal strukturierten Gesellschaft[412] dient im Folgenden der Reflexion über Männlichkeitskonzepte in den übersetzten Karlstexten. Wohl sind Karl und seine Gefährten nicht die einzigen tapferen Helden auf dem Schlachtfeld. Die Sarazenen, unter dem Sammelbegriff ‚Heiden' zusammengefasst, kämpfen ebenso entschlossen, durch Treue zu ihrem König bzw. ihrer religiösen Kontrollinstanz bestimmt. Hier kann hegemoniale Männlichkeit aufgrund der Zugehörigkeit der Helden zu einer

409 Vgl. dazu das Kapitel „Methodische Vorüberlegungen: Gender als Analysekategorie" von Schmitt, Kerstin: *Poetik der Montage. Figurenkonzeption und Intertextualität in der „Kudrun"*. Berlin: Erich Schmidt Verlag, 2002 (= Philologische Studien und Quellen; 174), S. 13–60, hier vgl. S. 29.

410 Vgl. Peters, Ursula: „Zwischen New Historicism und Gender-Forschung: Neue Wege der älteren Germanistik". In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 71 (1997), S. 363–396, hier S. 387.

411 Vgl. Connell, Raewyn: *Masculinities.* Cambridge: Polity Press, 1995; Bourdieu, Pierre: *La domination masculine.* Paris: Seuil, 1998; Benthien, Claudia u. Inge Stephan (Hg.): *Männlickeit als Maskerade. Kulturelle Inszenierungen vom Mittelalter bis zur Gegenwart.* Köln: Böhlau, 2003 (= Literatur – Kultur – Geschlecht, Kleine Reihe; 18). S. auch Horlacher, Stefan et al. (Hg.): *Männlichkeit. Ein interdisziplinäres Handbuch.* Stuttgart: Metzler, 2016. Zu Männlichkeitskonzepten in mittelalterlicher Literatur s.: Lees, Clare A. (Hg.): *Medieval Masculinities. Regarding Men in the Middle Ages.* Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 1994 (= Medieval Cultures; 7); Baisch, Martin et al. (Hg.): *Aventiuren des Geschlechts: Modelle von Männlichkeit in der Literatur des 13. Jahrhunderts.* Göttingen: V&R Press, 2003 (= Aventiuren; 1) sowie Studt, Birgit: „Helden und Heilige: Männlichkeitsentwürfe im frühen und hohen Mittelalter". In: *Historische Zeitschrift* 276 (2003), S. 1–36 und Lundt, Bea: „Der Mythos vom Kaiser Karl. Die narrative Konstruktion europäischer Männlichkeit im Spätmittelalter am Beispiel von Karl dem Großen". In: Dinges, Martin (Hg.): *Männer – Macht – Körper. Hegemoniale Männlichkeit vom Mittelalter bis heute.* Frankfurt a. M.: Campus, 2005 (= Geschichte und Geschlechter; 49), S. 37–51. Zum Thema Sexualität und Homosozialität im spätmittelalterlichen Island, s. Bagerius, Henric: *Mandom och mödom: Sexualitet, homosocialitet och aristokratisk identitet på det senmedeltida Island.* Diss. Göteborg, 2009.

412 Connell definiert *Männlichkeit* als eine Position im Geschlechterverhältnis sowie als die Praktiken, durch die Männer und Frauen diese Position einnehmen. Machtbeziehungen, Produktionsbeziehungen und emotionale Bindungen konstellieren das soziale Geschlecht. Vgl. Stephan, Inge: „Im toten Winkel. Die Neueuntdeckung des ‚ersten Geschlechts' durch *men's studies* und Männlichkeitsforschung". In: Dies./ Benthien: Männlichkeit, S. 11–35, hier S. 19.

anderen ethnischen Gruppe bzw. einem anderen Wertesystem nicht realisiert werden. Rasse, Stand, Religion und Sexualität sind Aspekte, die andere, von einem dominanten Männlichkeitskonzept abweichende Bilder generieren.[413]

Gerade in Bezug auf die Gattung der französischen Heldenepik hat sich in der Forschung die von Simon Gaunt diskutierte Annahme einer Abhängigkeit der Gender-Konstruktion von literarischen Gattungskonventionen etabliert. Gaunt erachtet Geschlechterkonstruktionen als „crucial element“[414] einer jeden Gattung, der bestimmte Ideologien, Machtstrukturen und Hierarchien inhärent sind.[415] Geschlechterfixierte Symbolisierungen von Handlungen und deren Relation zueinander offenbaren ideologische Funktionen, die jeder Gattung innewohnen. Die *chansons de geste* sind gekennzeichnet durch das Konstrukt einer exklusiven Männlichkeit, einer *monologic masculinity,* wie Gaunt sie bezeichnet. Im Gegensatz zu weiblichen Figuren der französischen Heldenepik seien nur männliche Protagonisten als Individuen angelegt, und zwar in Relationen zu anderen männlichen Figuren. Frauen hingegen seien „excluded from the genre’s value system even, arguably, in poems where the influence of other genres is tangible“.[416] Laut Sarah Kay ist diese Exklusion intentional und grenzte Frauen aus dem Wertesystem der *chansons de geste* aus,[417] das vor allem auf den Werten wie Loyalität, Tapferkeit und Kampfbereitschaft basiert. Dies trifft insbesondere auf die kanonisierte *Chanson de Roland* zu. Doch auch den zahlreichen anderen *chansons*, in denen die Präsenz weiblicher Akteure zentral für die Handlungsentwicklung ist, wurde in der Forschung eine generische Kontamination durch die Einflüsse der parallel aufkommenden oder koexistenten Gattungen, wie etwa des höfischen Romans, bescheinigt.[418] Dieser Aspekt ist für die folgende Analyse der Geschlechterkonstruktionen in den altostnordischen Karlsdichtungen insofern spannend, als die Übertragungen der *chansons de geste* in die altostnordischen Literatursysteme für viele verschiedene kulturelle Einflüsse offen waren – wenngleich die damit einhergehende Wertung der generischen Kontamination gänzlich obsolet ist. Gerade die Tatsache, dass die Texte in Handschriften des 15. Jahrhunderts vorliegen, ermöglicht die Hypothese, die gattungstypologischen Vorgaben zwischen *Gender* und *Genre* müssten nicht eingelöst werden. Schließlich existierten zum Zeitpunkt der Abschriften bereits andere literarische Modelle, die einen Einfluss auf die Modellierung der den Gattungen inhärenten Konzepte ausgeübt haben können. Die Koexistenz der höfischen Romane *Eufemiavisor* in den vier altschwedischen Handschriften belegt die Kenntnis von alternativen literarischen Modellen aufseiten der Bearbeiter.

Die Analyse der Geschlechterkonstruktionen in den spätmittelalterlichen altostnordischen Bearbeitungen der *chansons de geste* knüpft an die von Simon Gaunt entwickelte These von der Interdependenz zwischen *Gender* und *Genre* an. Die Konstruktion der Geschlechterbilder hängt demnach von gattungstypologischen Aspekten ab, was zunächst am Beispiel der

413 Vgl. Schmitt: Poetik, S. 31.

414 Gaunt: Gender, S. 22.

415 Den Begriff *Ideologie* entlehnt Gaunt der Marxistischen Genre-Theorie und fasst ihn auf als „a discourse which is used (not neccessarily consciously) by a society, culture or a section of a society or culture to naturalize or undermine, for itself and/ or for others, power structures and inequalities within it“, ebd., S. 1.

416 Ebd., S. 22.

417 Vgl. Kay, Sarah: „Seduction and Suppression in ‚Ami et Amile‘“. In: *French Studies* 44 (1990), S. 129–142, hier S. 129–130.

418 Vgl. Kinoshita, Sharon: „‚Pagans are wrong and Christians are right‘: Alterity, Gender and Nation in the *Chanson de Roland*“. In: *Journal of Medieval & Early Modern Studies* 31, 1 (2001), S. 79–111, hier S. 91.

 DOI 10.2357/9783772056802

*Chanson de Roland* vorgeführt wird. Diese Interdependenz wird bei der Analyse der altostnordischen Karlsdichtung kritisch hinterfragt: Durch eine jahrhundertelange Tradierung der Texte sowie deren Übertragung in ein neues kulturelles und literarisches Umfeld wurden sie strukturell den Einflüssen anderer literarischer Modelle und Gattungen geöffnet, so dass das Konzept der monologischen Männlichkeit nicht notwendigerweise dominant sein muss. Da Geschlechterbeziehungen nicht nur gattungsbedingt konstruiert werden, sondern auch immer Machtbeziehungen repräsentieren, richtet sich der Blick hierbei auf die Herrschaftsverhältnisse in den übersetzten Texten. Hier ist davon auszugehen, dass die Marginalisierungsprozesse nicht bloß genderbedingt im Hinblick auf die Dichotomie männlich/ weiblich stattfinden, sondern die Machtausübung bzw. -legitimation an das von Connell entwickelte Konzept der hegemonialen Männlichkeit geknüpft ist. Die *Anderen*, d. h. Heiden, Sarazenen und Schwarze, wenn auch Männer, sind von der Marginalisierung und Exklusion aus dem christlich-männlichen Wertekanon ebenso betroffen wie die Frauen der Ritter. Eine Analyse der Geschlechterkonstruktionen soll zur Klärung der Frage beitragen, inwiefern sich durch den Prozess des Kulturtransfers gattungstypologische Grenzen öffnen bis hin zur Konstruktion einer womöglich *dialogischen* Männlichkeit respektive Weiblichkeit. Eng an die Ergebnisse dieses Kapitels ist die Frage nach der Repräsentation des *Anderen* und deren spezifischen Funktionen in den Texten geknüpft. Analog zur Konstruktion der Geschlechterbeziehungen im Hinblick auf die Macht- und Herrschaftsverhältnisse dient das häufig stereotyp-dämonisierte *Andere* der Legitimierung eigener postulierter Machtpositionen. Beleuchtet werden diese Problemfelder in den folgenden Kapiteln auf der Ebene der Figurenkonzeptionen.

### 5.3.2. *Monologische Maskulinität* als Genre-Konvention

Der vielzitierte Satz des Romanisten Bernard Cerquiglini „Être médiéviste c'est, au plus vrai, prendre position sur la C. R."[419] trifft auf die vorliegende Untersuchung wohl ebenfalls zu. Dies ist jedoch weniger aus den von Cerquiglini angeführten ästhetischen und forschungshistorischen Gründen seiner Disziplin der Fall, sondern aufgrund der Tatsache, dass der Bericht von der Schlacht von Roncesvalles neben der Reise Karls des Großen nach Jerusalem und Konstantinopel eines der beiden Kapitel ist, das in der altschwedischen, altdänischen und darüber hinaus in der altwestnordischen Überlieferung erhalten ist. Dies bietet eine Vergleichsgrundlage, auf der sich zum einen die Besonderheiten altostnordischer Übersetzungsideale und -funktionen untereinander herausarbeiten lassen und zum anderen im Hinblick auf die gemeinsame Vorlage der *Karlamagnús saga*. Dass die folgenden Analysen sich nun hauptsächlich am Rolandslied orientieren, ist also weniger als Positionierung dem literarischen Kanon gegenüber anzusehen als eine pragmatische Lösung im Sinne einer textuellen Basis-Schaffung.

Im gattungsspezifischen Rahmen der *chansons de geste* ist die Figurenkonzeption in der *Chanson de Roland*, die nach Simon Gaunt das Konzept der monologischen Maskulinität repräsentiert, auf eine Männlichkeitskonstruktion angelegt. Diese wird gender-intern, also als das Verhältnis von Männern zu Männern, und nicht, wie etwa im höfischen Roman, im Verhältnis von Männern zu Frauen, generiert. Zweifellos sind es männliche Helden und Antihelden, welche die Narration bestimmen: Karl der Große, die Hauptfiguren Roland und Oliver sowie

419 Cerquiglini, Bernard: „Roland à Roncevaux ou la trahison des clercs". In: *Littérature* 42 (1981), S. 40–56, hier S. 40. Anm.: C. R. = *Chanson de Roland.*

Rolands Stiefvater, der Verräter Ganelon. Auch der Hauptort der Handlung, das Schlachtfeld von Roncesvalles, ist männlich besetzt: Die christliche Armee wie auch das feindliche Heer bestehen ausschließlich aus männlichen Repräsentanten der martialischen Gesellschaft. Die Exklusion weiblicher Figuren unterstreicht, dass nicht nur der tatsächliche Kampf von Roland und seinen Gefährten gegen die Heiden *gendered* ist, sondern hiermit auch der gesamte heilsgeschichtliche Rahmen vorbehaltlos männlich-heroisch determiniert ist.

Die Ausgrenzung der Frauenfiguren auf dem Schlachtfeld lässt eine Konstruktion von Männlichkeit entstehen, die sich relational zu anderen Männlichkeitsmodellen definiert. Rolands monologische Männlichkeit lässt sich in Bezug auf drei andere Modelle konstruieren, die dabei in einem keineswegs ideologisch eindeutigen oder glorifizierenden Bild Rolands münden: Zum einen ist sie in Bezug auf die *Anderen*, d. h. die männlichen Heiden determiniert, zum anderen ist sie es im Verhältnis zum Stiefvater und Verräter Ganelon. Schließlich ist die Relation der Figur Roland zu seinem Waffenbruder und Freund Oliver das spannendste Moment, da es zur Ambiguität bei der Einordnung der Figur Rolands als idealer Ritter und Vasall führt.

Die Genese einer monologischen, christlichen Männlichkeit, wie sie in Abgrenzung zu den heidnischen Kämpfern passiert, ist vor dem Hintergrund ideologischer Funktionen, die der *Chanson de Roland* in der Forschung bescheinigt werden, nachvollziehbar. Obgleich tüchtig im Kampf und ihren Gottheiten sowie dem König treu, sind die Heiden dem Untergang geweiht; sie sind von der Erlösung ausgeschlossen und stellen zwar eine Gefahr für Rolands Körper, nicht aber für seine Seele oder seinen Status als Held dar.[420] Diese Konfrontation, sowohl körperlich-materiell auf dem Schlachtfeld als auch symbolisch zwischen zwei religiösen Systemen, definiert Roland als Helden in einer zwar martialisch-brutalen, doch auf der Ebene der Männlichkeitsgenese zunächst unproblematischen Weise. Dies kommt in dem berühmten Spruch zum Ausdruck „Paien unt tort e chrestïens unt dreit“ (S. 80, 1015).[421]

Die Katastrophe von Roncesvalles wurde jedoch in erster Linie durch den Verrat Ganelons an Karl dem Großen und seinen Gefährten verursacht. Als Repräsentant der ‚richtigen‘ Weltordnung sowie im männlich-heroischen Wertesystem der patriarchalischen Feudalgesellschaft positioniert, symbolisiert gerade sein Verrat einen Riss in der vermeintlich idealen christlichen Wertegemeinschaft. Die Konfrontation zwischen Roland und Ganelon wird bereits in den einleitenden Strophen der *chanson* angedeutet, wobei die Positionierung Ganelons am negativen Pol der Opposition prädeterminiert scheint. Gaunt weist darauf hin, dass die Ambiguität der Narration in der Oxforder Überlieferung der *Chanson de Roland* aus den Versuchen Rolands besteht, seinen Stiefvater zu verteidigen, während sie zugunsten der immer negativer ausfallenden Haltungen Rolands Ganelon gegenüber in den späteren Fassungen abnimmt.[422] Im Gegensatz zu der als klar definierten binären Opposition christlich/ heidnisch ist die Konstruktion Rolands monologischer Männlichkeit in Relation zu Ganelon durchaus problematisiert: Immerhin muss er sich als Heros nicht nur gegenüber dem Repräsentanten der eigenen zu verteidigenden Werteordnung behaupten, sondern gleichzeitig gegenüber einem Familienmitglied. Der Konflikt ist dadurch auf der individualisierten und nicht mehr ausschließlich

420 Vgl. Gaunt: Gender, S. 30.

421 „Die Heiden sind im Unrecht und die Christen im Recht“. Die afr. Zitate und deren Übersetzungen sind folgender Ausgabe entnommen: *Das altfranzösische Rolandslied.* Übersetzt und kommentiert von Wolf Steinsieck. Stuttgart: Reclam, 1999, hier S. 81.

422 Vgl. Gaunt: Gender, S. 30.

 DOI 10.2357/9783772056802

symbolischen Ebene angesiedelt. Hier präsentiert sich Roland – wie auch später in Relation zu Oliver – bereits als übermütiger Held, dessen Mut Hand in Hand mit seiner Hybris einhergeht. Rolands Männlichkeit ist herausgefordert, wenn Ganelon ihm unterstellt, er habe Angst, die Nachhut der Armee Karls des Großen anzuführen. Entsprechend der gattungstypologischen Vorgaben in Bezug auf *Gender* und *Genre* kann Roland an dieser Stelle nicht anders agieren, als diese Herausforderung anzunehmen. Sein Tod scheint damit unausweichlich und bereits zu einem frühen Stadium der Erzählung voraussehbar. Die Relation zwischen Ganelon und Roland generiert das Bild eines exzellenten Helden, dessen Mut zwar beispiellos, gleichzeitig aber auch über-mütig ist und ihn für die Gefahren um sich selbst und seine Begleiter blind werden lässt.

Am ehesten wird dieser Aspekt von Rolands Hybris und seinem Übermut in der Konfrontation mit seinem Freund Oliver deutlich. Hiermit ist die dritte und widersprüchlichste Ebene der Männlichkeitskonstruktion erreicht. Während die ersten beiden Ebenen das Bild einer relativ ungetrübten heldenepischen Maskulinität erzeugen, zerbricht ebendieses Bild durch die Opposition zu einer anderen zentralen Männlichkeit des Epos, Oliver, Rolands bestem Freund, Waffenbruder und Schwager *in spe*. Die Weigerung Rolands, frühzeitig in sein Horn zu blasen, und damit die Rettung der christlichen Armee zu sichern, wird nicht erst durch den Rezipienten oder die auktoriale Instanz kritisiert. Oliver selbst findet die richtigen Worte und stellt damit die einzige Instanz dar, deren Wertung Rolands Status als Held gefährden kann.

> E il respont: „Cumpainz, vos le feïstes,
> Kar vasselage par sens nen est folie;
> Mielz valt mesure que ne fait estultie.
> Franceis sunt morz par vostre legerie“ (*CdR*, S. 134, 1723–1726).[423]

Beachtenswert ist die Distanzverschiebung in der Konstruktion von Rolands Männlichkeit: Durch das Verhältnis zu den *Anderen*, den Sarazenen, wird sein Heldenstatus generiert. Diese stellen zwar eine unmittelbare Bedrohung für Rolands Leben dar, nicht aber für seinen Status. Durch seinen Mut und seine erprobte Kampfesstärke kann Roland ihn problemlos erhalten. Problematischer erscheint die Opposition zu Ganelon, dem Vertreter des eigenen Wertesystems: „The apparently seamless community has cracks“.[424] Die moralischen *cracks* der christlichen Wertegemeinde kennzeichnen jedoch nicht nur die Figur des Ganelon, sondern auch die des Roland. Seine *démesure* (Maßlosigkeit), *estultie* (Tollkühnheit) sowie *legerie* (Leichtfertigkeit) werden von der ihm am nächsten stehenden Instanz diagnostiziert. Umso symbolischer ist Rolands Tod auf dem Schlachtfeld von Roncesvalles: Oliver, der durch den Kampf geschwächt ist und dessen Augen durch das viele Blut getrübt sind, trifft auf seinen Gefährten Roland und spaltet seinen Helm. Mit dieser Handlung – von Roland mit den Worten „Sire cumpain, faites le vos de gred? […] Par nule guise ne m'aviez desfiet!“ (*CdR*, S. 156, 2000, 2002)[425] kommentiert, ist es schließlich Olivier, der zur größten Bedrohung für Rolands Leben und dessen Heldenstatus wird.

423 Und Oliver antwortete: „Daran seid Ihr schuld, / denn vernunftgemäßes Rittertum ist nicht gleich Torheit. / Rechtes Maß ist mehr wert als Tollkühnheit. / Die Franken sind tot wegen Eurer Leichtfertigkeit“, S. 135.

424 Gaunt: Genre, S. 31.

425 „Herr und Gefährte, tut Ihr dies mit Wissen und Willen? […] In keiner Weise habt Ihr mich zum Kampf herausgefordert“, S. 157.

DOI 10.2357/9783772056802

In dieser Hinsicht kann für die *Chanson de Roland* eine exklusive monologische Männlichkeit konstatiert werden, die sich in der Figur Rolands manifestiert. Die Konstruktion von Männlichkeit geschieht hier nicht in Opposition zu einem anderen Geschlecht, auch nicht zu den *Anderen,* sondern ausschließlich durch die Relationen zu anderen Repräsentanten des eigenen, um an dieser Stelle Judith Butlers Formulierung zu bemühen, phallogozentrischen Systems. Wenn Judith Butler, auf Luce Irigaray rekurrierend, schreibt, „that both the subject and the Other are masculine mainstays of a closed phallogocentric signifying economy that achieves its totalizing goal through the exclusion of the feminine altogether",[426] so ist dies für die Männlichkeitskonstruktion durch die Figur Rolands evident. Interessant ist an dieser Stelle die Ambivalenz dieser monologischen Maskulinität: Während der heroische Status in Bezug auf Vertreter der heidnischen Armee durch Rolands Tapferkeit und den Tod unzähliger Feinde durch sein Schwert stabilisiert wird, wird er gerade durch die Relation zu den Vertretern des eigenen Systems, Ganelon und Oliver, erschüttert. Das signifikante Charakteristikum Rolands, nämlich die Ambiguität seines Heldentums, wird durch die Figur seines Gefährten Olivers erzeugt.

### 5.3.3. Aude und Bramimonde

Die zentralen Figuren der *Chanson de Roland*, die das *Andere* im phallogozentristischen System darstellen, sind die beiden Protagonistinnen: Aude, Olivers Schwester und Rolands Verlobte sowie Bramimonde, die heidnische Königin, die am Ende des Epos ihren heidnischen Wurzeln entsagt und sich von Karl dem Großen zum christlichen Glauben bekehren lässt. Zunächst scheinen die Funktionen dieser beiden Frauengestalten im Epos konträr zu sein. Dies verdeutlicht sich durch die Charakterisierung der Figuren: Der lauten, ungestümen und temperamentvollen heidnischen Königin ist die schöne, stille Christin Aude gegenübergestellt.

Im Hinblick auf die Werte- und Normensysteme repräsentieren sie die beiden sich bekriegenden Weltordnungen, sind verwandt oder verschwägert mit den für das Epos zentralen männlichen Repräsentanten Roland und Oliver bzw. König Marsilius. Für die von hegemonialer Männlichkeit geprägte Weltordnung sind sie jedoch nur von marginaler Bedeutung, wobei Bramimonde sogar in doppelter Hinsicht marginalisiert ist: „as a subset (‚woman') in the larger category of pagan, or as a subset (‚Saracen') of that already-marginalized category ‚women'".[427] Doch sie ist es, der am Ende des Epos ein vermeintliches glückliches Ende gelingt: Von Karl dem Großen nach dem endgültigen Sieg über die Heiden nach Aachen mitgenommen, konvertiert sie dort zum Christentum – *par amure*, aus Liebe darf sie ihr Leben in der neuen ‚richtigen' Weltordnung weiterleben, während die schöne Aude unmittelbar nach dem Erhalt der Nachricht vom Tod Rolands und Olivers stirbt. Die ihr zuvor von Karl in Aussicht gestellte Alternative der Ehe mit seinem Sohn Louis, Erben des gesamten fränkischen Reiches, wird von ihr abgelehnt. Angesichts der Positionierung dieser weiblichen Gestalt im Nexus der männlich-hegemonialen Strukturen einer Feudalgesellschaft verwundert es zunächst nicht, dass Aude in der *Chanson de Roland* nur an zwei Stellen erwähnt wird. Zuerst fällt ihr Name bezeichnenderweise auf dem Schlachtfeld, als Oliver nach all den Ratschlägen, ins Horn zu

426 Butler, Judith: *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity.* New York u.a.: Routledge, 1990, S. 9.

427 Kinoshita: Pagans, S. 91.

 DOI 10.2357/9783772056802

blasen, die jedoch bei Roland kein Gehör fanden, ihn aufgrund der Hoffnungslosigkeit der Situation davon abhalten will und androht:

> Dist Oliver: „Par ceste meie [b]arbe,
> Se puis veeir ma gente sorur Alde,
> Ne jerreiez ja mais entre sa brace!“ (*CdR*, S. 134, 1719–1721).[428]

Die Einführung Audes in die Narration an dieser Stelle ist bezeichnend. Sie geschieht in einem höchst emotionalen Moment, als eine Umkehrung der zuvor mehrmals artikulierten Positionen von Roland und Oliver stattfindet: Nun ist es Roland, der die Härte der Schlacht anerkennt und nach Hilfe rufen will, während Oliver, der sich der Aussichtslosigkeit bewusst wird, diesen nun daran hindert. Beachtenswert ist, wie nur wenige Zeilen hier ausreichen, um Audes Position innerhalb der Familie und Gesellschaft zu fixieren. Aus dem oben aufgeführten Zitat werden sowohl Audes Zugehörigkeit zu einer adligen Familie durch ihre Verwandtschaft mit Oliver ausgedrückt als auch ihr passiver Status und ihre Rolle als sexuelles Objekt – denn ob Roland jemals in ihren Armen liegen wird, entscheidet nun Oliver. Seine edle Schwester wird damit zu einer Kriegsbeute, einer Gabe[429] von Oliver an Roland, die jederzeit zurückverlangt werden kann: „But when the two men argue, it is clear that she is a gift that can be revoked should the homosexual relationship sour“.[430] An dieser Stelle wird das Konzept der monologischen Männlichkeit deutlich: Es ist die wechselhafte Reziprozität zwischen Roland und Oliver, die Audes Schicksal bestimmt, ob sie als Gabe oder Kriegstrophäe Roland zusteht oder ihm entzogen wird.

Die zweite Episode, die ihre Position verdeutlicht, ist die Szene in Karls Residenz in Aachen, in der ihr die Nachricht von Olivers und Rolands Tod übermittelt wird. Karl bietet ihr zugleich eine Alternative angesichts ihrer Trauer an: Sie könne seinen Sohn heiraten. Dieser Vorschlag erscheint ihr jedoch befremdlich, *estrange* (S. 284, 3717), sie erbleicht und stirbt augenblicklich. Ihr Tod repräsentiert hier ihre Kompromisslosigkeit und die Verweigerung einer alternativen Lebensweise, in der sie – einer ökonomischen Ware gleich – innerhalb eines umfassenden Tauschsystems weiter zirkulieren würde. In der Forschung nicht zuletzt als Suizid aufgefasst,[431] scheint Audes Ende der erste selbstbestimmte Akt in diesem männlich dominierten Strukturgefüge zu sein, dem sie durch ihren Tod entkommt.

Legitim ist eine weitere, nämlich die romantisch-verklärende Lesart: Die schöne und loyale Aude folgt ihrem Geliebten in den Tod, damit sich ihre Seelen im Himmel vereinen können. Hier kann Loyalität als Charakteristikum der christlichen Weltordnung aufgefasst werden, welche leitmotivisch sowohl Roland und Oliver als auch Aude den Tod bringt, während die heidnische Königin nach ihrer Bekehrung am Leben bleiben darf. In dieser Hinsicht erscheint die Bekehrung als der letzte Akt einer Akkulturation, durch den die Gefahr der *Otherness* – mit dem Namenswechsel von Bramimonde zu Juliana besiegelt – endgültig gebannt wird.

---

428 Olivier sagte: „Bei diesem meinem Barte, / Sollte ich meine edle Schwester Aude wiedersehen, / So werdet Ihr nie wieder in ihren Armen liegen“, S. 135.

429 Der Begriff ‚Gabe‘ als Zirkulation von Frauen, aber auch Gütern und Dienstleistungen, ist Claude Lévi-Strauss’ Werk entnommen: *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1981, S. 107.

430 Ramey, Lynn T.: „The Death of Aude and the Conversion of Bramimonde: Border Pedagogy and Medieval Feminist Criticism“. In: Kibler, William W. u. Leslie Zarker Morgan (Hg.): *Approaches to Teaching the Song of Roland*. New York: Modern Language Assoc.of America 2006, S. 232–237, hier S. 235.

431 Vgl. ebd.

Nach der kursorischen Verortung der weiblichen Figuren der altfranzösischen *Chanson de Roland* im heldenepischen Universum wird nun die Konstruktion einer monologischen Männlichkeit nach dem Transfer in das altostnordische Literatursystem einer kritischen Analyse unterzogen. Ausschlaggebend dafür ist das von Simon Gaunt geäußerte Argument des Zusammenhangs von *Gender* und *Genre* und damit für die vorliegende Arbeit umfassende Frage, nach den Möglichkeiten und Grenzen des Genre-Transfers von *kulturellen* oder kanonisieren Texten.

### 5.3.4. Ostnordische Männlichkeiten – immer noch monologisch?

Die jedem Genre eingeschriebenen spezifischen Ideologien und Machtstrukturen spielen eine entscheidende Rolle bei der Konstruktion kultureller Geschlechterbilder und Relationen – so die Ausgangsthese der folgenden Analyse. Die ins Altschwedische und Altdänische übertragenen *chansons de geste* lassen sich streng genommen nicht mehr als solche klassifizieren, fehlt doch bereits das formale Charakteristikum der *chansons*, die *Laisse*, eine Strophenform, deren Verse – Zehnsilbler oder Alexandriner – durch Assonanz, in der späteren Dichtung durch Reim verbunden sind. Eine Zäsur zwischen den beiden Halbversen, die in der Regel nach der vierten Silbe liegt, ist ein weiteres Kennzeichen der *Laisse*, die eine inhaltlich abgeschlossene Einheit bildet.[432] Durch die Prosifizierung entfallen jegliche formale Kriterien der gebundenen Dichtung; gewiss bleibt die thematische Komponente, nämlich die Heldentaten bedeutender Persönlichkeit aus dem fränkischen/ französischen *heroic age*, der Karolingerzeit. Während in der Altwestnordistik die *Karlamagnús saga* zum weiteren Kreis der übersetzten *riddarasögur* gehört, gibt es für die beiden altostnordischen Adaptionen keine eindeutigen Genre-Bezeichnungen – übersetzte Karlsdichtung oder adaptierte *chansons de geste* als Subgattung treffen hier am besten zu, signalisieren doch Adjektive ‚übersetzt' und ‚adaptiert' eine weite Bandbreite an den damit verbundenen kulturellen Prozessen, während die ursprüngliche Gattungsbezeichnung sie historisch zu verorten hilft.

Dass bestimmten Genres Ideologien eingeschrieben sind, scheint hinsichtlich ihrer Funktionen in ihrem jeweiligen kulturellen und literarischen System, wie die Polysystemtheorie sie erfasst, nachvollziehbar. Dienten die *chansons de geste* der Identitätsstiftung und -vergewisserung der *milites* in einem feudalen, patriarchalischen Machtgefüge, so wurden dementsprechend Bilder einer hegemonialen Männlichkeit literarisch produziert. Im narrativen Setting weitestgehend marginalisiert, bestätigten Frauengestalten die strategisch-ideologische Konstruktion der dominanten Männlichkeit. Die zentrale These zur Textanalyse der in den ostnordischen Adaptationen produzierten Männlichkeits- und Weiblichkeitsbilder beruht auf der Möglichkeit einer Auflösung der sich gegenseitig bedingenden Kausalitätskette Genre – Ideologie – Gender durch bereits transformierte und damit unscharfe Genre-Grenzen im Prozess der Übertragung. Eine Variation wäre, in den Termini der Polysystemtheorie ausgedrückt, ebenso möglich: Genre – Polysystem/ Funktion – Gender. Demnach würden die den Genres eingeschriebene Funktionen die Adaptionen auf vielen Ebenen beeinflussen, auch auf der Ebene der Personenrelationen und Gender-Konstrukte, die sich zweifellos als historisch variabel beschreiben lassen. Aus dem Korsett der Kanonisierung und den Verpflichtungen des kollektiven Gedächtnisses losgelöst, öffnen sich die Texte den gewandelten kulturellen An-

432 Kaiser: Nachwort, S. 396–397.

 DOI 10.2357/9783772056802

forderungen und werden, bedingt durch das neue soziokulturelle System, neu gestaltet – so ist die textuell-optimistische Vision für die vorliegende Untersuchung.

Die schwedischen Bearbeitungen der Karlsdichtung, in den vier bereits dargestellten Sammelhandschriften enthalten, lassen sich durch Intertextualität[433] innerhalb der Handschriften in ihrer ideologischen Funktion zur Darstellung eines *rex iustus* anhand des entworfenen Karlsbildes erfassen. Die Koexistenz weiterer Texte aus dem höfischen Kontext, die unterschiedliche Herrschaftsmodelle repräsentieren, lässt darauf schließen, dass auch *Karl Magnus* eine Vorbildfunktion hatte und den zeitgenössischen Monarchen in den Wirren der Kalmarer Union als Spiegel vorgehalten wurde. Die Erkennnisse hinsichtlich der Besitzerverhältnisse – drei der vier Handschriften waren in Besitz adliger Frauen, mindestens eine, nämlich *Fru Elins Bok,* wurde als Auftragsarbeit für ebenjene Fru Elin angefertigt – lassen zumindest ein Interesse an anderen als nur heroischen Inhalten erkennen. Die *Eufemiavisor* und die darin verkörperten Modelle der höfischen Liebe, welche traditionsgemäß als diametral entgegengesetzt zur männlichen Kriegsrealität der *chansons de geste* aufgefasst werden, erlauben die Prämisse, dass die Übersetzer/ Redaktoren der Karlstexte jene Frauengestalten kannten, die nicht nur marginalisiert wurden. Zentral für die Handlung ist beispielsweise Blanchefleur/ Blanzaflor in der *Eufemiavisa Flores och Blanzaflor*, der schwedischen Übersetzung des altfranzösischen Versgedichts *Floire et Blanchefleur*, die in allen vier Handschriften zusammen mit *Karl Magnus* überliefert ist.

Den späteren *chansons de geste* wurde bereits von der älteren romanistischen Forschung die Diagnose einer Kontamination durch den höfischen Roman gestellt – läge es daher nicht nahe zu vermuten, dass die viele Jahrhunderte später entstandenen Übersetzungen ganz anderen Einflüssen offen gegenüberstanden? Gänzlich unkommentiert darf jene ‚Kontamination' natürlich nicht stehen bleiben. Sarah Kay schreibt diesbezüglich: „Dire que la femme est plus important dans la littérature courtoise que dans les chansons de geste, c'est lire des deux genres du point de vue de leurs protagonistes masculins".[434]

Wie sind nun die Positionen der beiden Protagonistinnen innerhalb der altostnordischen Überlieferungen einzuordnen? Lässt sich anhand dieser Positionierung eine kohärente Haltung gegenüber den Frauengestalten in den übersetzten Texten erkennen?

Wirft man einen Blick auf die stark gekürzte Handlung der altschwedischen sowie altdänischen Bearbeitung der *Chanson de Roland*, so wird recht schnell deutlich, dass die weiblichen Figuren der altfranzösischen Epik keinesfalls mehr narrativen Raum für sich beanspruchen können – die Stringenz-Ästhetik, welche die gesamte altdänische Chronik auszeichnet, betrifft auch die beiden Aude-Episoden. So lautet die erste Erwähnung der schönen Verlobten Rolands, der altfranzösischen Stelle stark ähnelnd:

> Dist Oliver: „Par ceste meie [b]arbe,
> Se puis veeir ma gente sorur Alde,
> Ne jerreiez ja mais entre sa brace!" (*CdR*, S. 134, 1719–1721)[435]

---

433 Der Begriff ist bewusst gewählt, bezieht sich jedoch nicht auf Intertextualität, wie sie von Michail Bakhtin und Julia Kristeva theoretisiert wurde, sondern als Bezeichnung für die Relationen zwischen den Texten der einzelnen Handschrift.

434 Kay, Sarah: „La représentation de la féminité dans les chansons de geste". In: Bennett, Philip E. et al. (Hg.): *Charlemagne in the North.* London: Great and Cutler Ltd., 1993, S. 223–240, hier S. 225.

435 Vgl. Fn. 428.

> Oliu*er* sade the*t* ær icke myth rad och aldrygh skalltu fonge my*n* søst*er* i sænge om tw giør the*t* (*KMK*, S. 304, 18–20)[436]

In der Bearbeitung büßt *la belle Aude* gar ihren Namen ein, sie wird in ihrer Persönlichkeit auf die familiäre Beziehung zu Oliver beschränkt. Dies, und die recht eindeutig konnotierte Übersetzung des euphemistischen Ausdrucks *entre sa brace* (‚in ihren Armen'), mit *fonge i sænge* (‚ins Bett bekommen'), verdeutlichen die Funktion der jungen Dame als sexuelles Objekt und gleichzeitig eine Art Gabe an Roland durch Oliver, der sich in der Position sieht, diese Gabe zurückzuverlangen, falls die Vertragsbedingungen nicht erfüllt werden. Rolands Hochmut und seine Weigerung, rechtzeitig ins Horn zu blasen und um Hilfe zu rufen, führen zum Bruch in seiner Beziehung zu Oliver, die auf dem Loyalitätsprinzip, der Vasallentreue gegenüber ihrem gemeinsamen Herrn Karl und der gegenseitigen Hilfestellung beruht. Die Konsequenzen sind schwerwiegend: Zum einen ist es der Entzug der Gabe, der Siegestrophäe durch Oliver, zum anderen die womöglich gravierendere Konsequenz des Untergangs der Armee Karls und des Todes der beiden Protagonisten Oliver und Roland. So erkennt auch Roland den ernsten Tonfall von Olivers Drohung und stellt folgerichtig fest: „Nw æstu vredh*er*". (*KMK*, S. 304, 20, *Nun bist du zornig.*) Diese Floskel eröffnet Oliver eine Antwortmöglichkeit, die Lob und Tadel zugleich artikuliert und die gesamte Problematik des Rolandsliedes auf den Punkt bringt: „tw hau*er* eth ma*n*neligt hiertae och engen wishet c*ri*stne mæ*n* ær*e* dræpnæ for tith homodh skill".[437] Eine Todesahnung schwebt in diesen Zeilen mit, in der altfranzösischen Version noch deutlicher als in der Chronik:

> hade tw blæst tha ieg batth teg tha hade k. ko*mmet* oss snarth till wntsætn*i*ngh ok wa*re* nw k marsilius och alth hans folk dræbæt.[438]

> „Vos i murrez e France en ert huníe.
> Oi nus defalt la leial cumpaignie:
> Einz le vesp(e)re mult ert gref la departie" (*CdR*, S. 136, 1734–1736).[439]

Dabei wird die eigentliche Todeserkenntnis in der altdänischen Bearbeitung von Erzbischof Turpin kommuniziert: „th*e*n dagh ær nw ko*m*me*n* ath wij skulle døø for gudz skyll".[440] Das unmittelbar bevorstehende Ende macht eine andere Lesart bezüglich der Aude-Aussage möglich: Es ist der Tod, der das *ja mais* und *aldrygh* in Olivers Worten markiert, doch dieser Tod ist, – und das wird explizit kommuniziert – die Folge von Rolands *homodh*, seiner *démesure*, Rolands Mangel an rechtem Maß und vernunftgemäßem Rittertum, der ihm den Zugang zu seiner Verlobten gleich zwei Mal verwehrt. Zum einen endgültig durch den bevorstehenden Tod, zum anderen ganz praktisch durch den Entzug der Gabe durch seinen Waffenbruder Oliver. So ist die an dieser Stelle noch namenlose Aude, zum sexuellen Objekt der Begierde

436 „Oliver sagte, das ist nicht ratsam und niemals wirst du meine Schwester ins Bett bekommen, wenn du es tust", (KMK, S. 304, 18–20).

437 „Du hast ein tapferes Herz, aber keine Weisheit. Christen wurden wegen deines Hochmutes getötet", (*KMK*, S. 305, 20–306, 2).

438 „Hättest du geblasen, als ich dich darum gebeten habe, wäre Karl uns zur Hilfe geeilt und König Marsilius und all seine Männer wären nun erschlagen", (*KMK*, S. 306, 2–4).

439 „Ihr werdet hier sterben, und das Frankenreich wird dadurch entehrt werden. / Heute endet unsere Brüderschaft, noch vor dem Abend wird es einen schmerzvollen Abschied geben", S. 137.

440 „Der Tag ist nun gekommen, dass wir für Gott sterben sollen", (*KMK*, S. 306, 5).

 DOI 10.2357/9783772056802

degradiert, gleich doppelt um ihre Ehe gebracht, durch den tragischen Tod ihres Verlobten sowie ihres Bruders, der über ihr Schicksal entscheidet.

Für die Analyse ihrer Position in der altdänischen Chronik ist daher die zweite Episode von Bedeutung, in der Aude, befreit von familiären Bestimmungsinstanzen wie ihrem Bruder Oliver, nun zum aktiven Subjekt werden könnte, um selbst über ihre Zukunft zu entscheiden. Doch auch in der zweiten Episode bleibt Aude namenlos. Vorgestellt wird sie als „oliuer*s* søster som war rolandz fæstæ møø".[441] An dieser Stelle wird ihre Position nicht etwa durch einen Namen und den Beinamen *une bele damisele* symbolisiert, sondern allein durch ihre Beziehung zu Oliver bzw. Roland. Ihrer Individualität beraubt, oder erst gar nicht damit ausgestattet, verkörpert die namenlose Schwester bzw. Verlobte hier eine soziale Einheit, die durch die Heirat mit dem Repräsentanten des eigenen sozio-kulturellen Systems die *wahre Endogamie*[442] vollziehen würde, um hier den Begriff von Claude Lévi-Strauss zu bemühen. Durch ihre Verlobung ist sie nicht mehr als eine Gabe, die zu verschiedenen Formen der Solidarität und reziproken Verpflichtungen führt. Da Roland aufgrund seines Hochmutes an den Verpflichtungen scheitert, wird ihm diese Gabe entzogen. Nach der Mitteilung von Olivers und Rolands Tod stürzt sie nieder vor Kaiser Karls Füße und „aff sorgh brast he*n*nes hierthæ sønd*er*".[443] Der plötzliche Tod aus Kummer, dem in der romanistischen Forschung bereits Aufmerksamkeit geschenkt wurde,[444] ist ein durchaus verbreitetes Motiv der mittelalterlichen Literatur und erhält gerade in dieser altdänischen Bearbeitung eine besondere Bedeutung. Die Alternativlosigkeit dieses Todes macht ihn so einzigartig in der Überlieferung der *Chanson de Roland*, denn im Gegensatz zum lakonisch gehaltenen Tod der altdänischen Version bietet ihr Karl der Große in der altfranzösischen Überlieferung einen möglichen Ausweg aus ihrer Trauer: Die Heirat mit seinem Sohn Ludwig/ Louis, der sein Reich erben sollte. Audes Meinung darüber wird von ihr klar artikuliert:

> Ne place Deu ne ses seinz ne ses angles
> Aprés Rollant que jo vive remaigne! (*CdR*, S. 284, 3718–3719)[445]

Diese neu arrangierte Ehe entspräche wieder dem Prinzip der wahren Endogamie, von der bereits weiter oben die Rede war, Aude bliebe nichts weiter als eine zirkulierende Gabe, die nun von einem zum nächsten Repräsentanten ihres sozio-kulturellen Umfeldes gereicht würde – symbolisiert mit den Worten Karls „Jo t'en durai mult esforcet eschange" (*CdR*, ebd., 3714).[446] In der altdänischen Version kommt es erst gar nicht zu diesem Angebot: Aude stirbt ohne Aussicht auf eine bessere Zukunft. Auch die symbolträchtige Szene der altfranzösischen Version, in der Karl der Große das tote Mädchen aufrichtet – mit ihrem Haupt an seiner Schulter –, evoziert das Bild der Muttergottes, die den toten Christus in ihren Armen hält. All dies entfällt bei der knapp gehaltenen altdänischen Beschreibung von Audes Tod.

441 „Olivers Schwester, die Rolands Verlobte war", (*KMK*, S. 320, 20–21).

442 Vgl. Lévi-Strauss: Die elementaren Strukturen, S. 102.

443 „Vor Kummer zerbarst ihr Herz", (*KMK*, S. 320, 24–25).

444 Vgl. Cramer Vos, Marianne: „La mort soudaine d'Aude, icône féminine, dans le Roland d'Oxford". In: Bennett et al.: Charlemagne, S. 375–386.

445 „Möge es Gott, seinen Heiligen und Engeln nicht gefallen, / Daß ich nach Rolands Tod am Leben bleibe!", S. 285.

446 „Ich werde dir den besten Ausgleich verschaffen", ebd.

Die Koexistenz der literarischen Genres, etwa des höfischen Romans, beeinflusste den altdänischen Übersetzer/ Redaktor offensichtlich nicht in geringstem Maße. Statt der weiblichen Individualität einen narrativ breiteren Raum zu ermöglichen, entsprechen die beiden Episoden um den Tod Audes ihrer Position in der *chanson*. Ihrer Individualität wird Aude gar beraubt, indem sie keinen Namen erhält, sondern in beiden Episoden durch ihre familiäre und soziale Funktion charakterisiert wird: Schwester des Einen, Verlobte des Anderen, eine zirkulierende Gabe zwischen den beiden. Obgleich ihr Tod als ihre erste autonome Entscheidung aufgefasst werden kann, muss man doch konstatieren, dass ihre Funktion im feudalen System der übersetzten *chanson de geste* darin besteht, die überlieferte monologische Maskulinität zu stabilisieren. Während Rolands Individualität, sein Charakter und seine Handlungen stets in Opposition zu anderen Männern konstruiert werden, ist es Olivers Schwester, die die Beziehung mit Oliver markiert. Sie ist hier nichts als Tauschgabe, mit deren Annahme Roland und Oliver reziproke Verpflichtungen eingehen – sei es die Loyalität zueinander, zum gemeinsamen Vaterland *dulce France* oder ihrem Herrn Karl dem Großen gegenüber. In seiner jugendlichen *démesure* verletzt Roland diese Verpflichtung und verliert Aude, die ihm als Reaktion auf seine törichten und folgeschweren Entscheidungen wieder entzogen wird. In dieser Hinsicht bleibt die altdänische Maskulinität weiterhin monologisch.

Wahrlich ist Aude nicht die einzige weibliche Figur der *Chanson de Roland.* Als Konterpart zu den von Aude verkörperten Eigenschaften der schönen, stillen Christin kann das Epos die zweite, deutlich markantere weibliche Figur vorweisen: die heidnische Königin Bramimonde. Ihr Name, onomatopoetisch aus *braire: crier en se lamentant*, also ‚klagend schreien' und *munt*: germ. ‚Mund' zusammengesetzt, bedeutet etwa Schreihälserin oder Krakeelerin.[447] Durch ihre Absage an die heidnische Religion und ihre Götter konvertiert Bramimonde zum Christentum *par veire conoisance* (S. 304, 3987), durch wahre Erkenntnis, und erhält einen neuen christlichen Namen Juliana. Wie auch schon ihr Wesen während der Geschichte konträr zu Aude angelegt war, so erscheint ihr Ende ebenfalls als der direkte Kontrast zu Audes Tod aus Trauer. Ihr ist ein glückliches Ende in der christlichen Gemeinschaft beschert – dies zunächst in der altfranzösischen Überlieferung. Welche Rolle kommt der heidnischen Königin in der altdänischen Chronik zu? Man kann es an dieser Stelle durchaus kurz halten: Gar keine. Die sarazenische Königin, die in der *Chanson de Roland* eine prominente Position hat, existiert in der altdänischen Bearbeitung nicht.

Die Bekehrung, als der symbolträchtigste Akt des Sieges der christlichen Ordnung über die heidnische, ist jedoch auch für die dänische Bearbeitung zentral, und so taucht unvermittelt am Schluss der Geschichte eine andere heidnische Königin auf – mit dem Namen Sybilia. Mit einer starken Armee überfällt diese zusammen mit ihrem Sohn Justiam Sachsen und wird von Wdger Danske und Baldewin bezwungen. Daraufhin lässt Karl der Große Sybilia taufen und verheiratet sie mit Baldewin. Diese erscheint in der abschließenden Episode ohne erkennbaren Zusammenhang mit der *Chanson de Roland*; dem Rezipienten der *Karl Magnus Krønike* dürfte sie jedoch sicher nicht gänzlich unbekannt sein: Bereits in der vierten Branche, dem Kapitel „Kampen i Saksen med Kong Vittelin" spielt die Königin Sybilia eine wichtige Rolle.

447 Vgl. Steinsieck: Das altfranzösische Rolandslied, Anmerkung 634, S. 334 sowie Burch, Sally L.: „Bramimunde; her Name, her Nature". In: Pratt, Karen (Hg.): *Roland and Charlemagne in Europe. Essays on the Reception and Transformation of a Legend.* London: King's College, 1996 (= King's College London Medieval Studies; 12), S. 67–82.

 DOI 10.2357/9783772056802

Die verlorene Vorlage für diese Branche diente wohl als Quelle für die um das Jahr 1180 von Jean Bodel niedergeschriebene und überarbeitete *Chanson de Saisnes*, das *Sachsenlied*, das in seiner Ausarbeitung eine hybride späte Heldendichtung darstellt – hiermit erklärt sich die stark akzentuierte Liebesthematik und damit der recht große narrative Raum, den die Königin Sibylle für sich beanspruchen kann. Während Jean Bodel die Handlung der *Chanson de Saisnes* in das post-roncesvallische Zeitalter verlegt, in dem Roland bereits tot ist und Karls zweiter Neffe, Balduin/ Baldewin die Hauptperson darstellt, ist die Handlung des altdänischen Episode noch zu Lebzeiten Rolands angesiedelt. Der Kriegszug nach Spanien wird jedoch bereits in der ersten Zeile thematisiert: „SJden will k. drage i hispania ath*er* ok hadde m*et* segh the bæstæ rydd*er* ok swe*n*ne i hans land wa*re* roland ok neym*us* h*er*togh ok fle*re* gode me*n*“.[448] Roland und Oliver bleiben zunächst in Spanien zurück, während Karl mit seinen Gefährten über den Rhein fährt und in den Besitztümern des Königs Wittelin jagen möchte. Als Unterstützung für den darauffolgenden Krieg zwischen Karl dem Großen und dem Sachsenkönig nahe Köln am Rhein kehren Roland und Oliver zurück und kämpfen tapfer gegen die Heiden. Bereits in dieser Episode ist das Kernmotiv der *legeri* Rolands angedeutet: Während er zunächst mit dem Erzbischof Turpin nur eine geeignete Wattstelle über den Rhein suchen soll, entscheidet sich Roland, zu König Wittelin zu reiten und mit ihm zu kämpfen. Durch diese Entscheidung, von der Karl nicht in Kenntnis gesetzt wird, erleidet die christliche Armee große personelle Verluste. Karls Urteil in dieser Situation könnte nicht deutlicher sein, wenn er sagt: „thitt homodh hau*er* giorth oss stor skade“.[449] Dieses Urteil wird auch später in der Hornszene und dem bereits zitierten Dialog zwischen Roland und Oliver nahezu identisch artikuliert: „c*ri*stne mæ*n* æ*re* dræpnæ for tith homodh skill“.[450]

Die Episode, welche die Liebesbeziehung zwischen der Königin Sybilia, Wittelins Frau, und dem Neffen Karls, Baldewin thematisiert, hat an dieser Stelle ein offenes Ende: König Wittelin muss sich geschlagen geben, während es der Königin Sybilia mit ihren Söhnen gelingt, aus dem Land zu fliehen, um an einer anderen Stelle in der *Krønike* noch einmal sichtbar zu werden, nämlich am Schluss des Kapitels „Slaget i Ronceval“. In dieser Hinsicht bildet die altdänische Adaption eine auffällige Ausnahme, was eine Restrukturierung des gesamten Materials anbelangt: Weder in der altwestnordischen noch in der ohnehin nur zwei Episoden umfassenden altschwedischen Version taucht die Königin Sybilia auf. Obwohl die *Karlamagnús saga* als eine der Quellen für die altdänische Bearbeitung gilt, wird am Ende der Roncesvalles-Episode die Souveränität des altdänischen Übersetzers/ Redaktors deutlich. Das offene Ende der Sachsen-Episode wird sinnhaft mit dem Ende der Schlacht von Roncesvalles verbunden. Obgleich die Bekehrung der heidnischen Königin Bramimonde entfallen muss, greift der Redaktor auf eine in der Chronologie der Chronik zuvor erschienene Episode zurück. Er führt die entflohene Sybilia – welche in Bodels *Chanson de Saisnes* im Übrigen nach dem Fall des Königs Widukind mit Karls Neffen Vittelin vereint wird – mit ihrem ebenfalls entflohenen Sohn Justiam zurück ins Geschehen, indem Sachsen erneut überfallen wird. Hier geht die altdänische Version *d'accord* mit der Version von Jean Bodel, denn Roland ist nun tatsäch-

448 „Danach will Karl nach Spanien zurückziehen und er hatte mit sich die besten Ritter und Knappen, die in seinem Land waren, auch Roland und Herzog Neymus und noch mehr gute Männer“, (*KMK*, S. 180, 5–7).
449 „Dein Hochmut hat uns großen Schaden gebracht“, (*KMK*, S. 200, 6–7).
450 „Christen sind wegen deines Hochmutes getötet worden“, (*KMK*, S. 306, 1–2).

lich bereits gefallen, was in Justiams Ausruf: „Jeg rædhæas eng*en* rydder*e* medh*e*n roland ær dødh“[451] artikuliert wird. Nach dem Sieg über Justiam lässt Karl der Große die Königin taufen und verheiratet sie mit Baldewin. Hier findet die bereits in der Sachsen-Episode betonte Liebesbeziehung zwischen Karls Neffen und der heidnischen Königin ein versöhnliches Ende. Die Bekehrung Sybilias übernimmt hiermit die narrativen Funktionen der von Bramimonde, nämlich die Demonstration der überlegenen christlichen Ordnung der heidnischen gegenüber, was als der finale Schritt einer Akkulturation zu betrachten ist.[452] Obwohl das Wiederkehren der heidnischen Königin aus der Sachsen-Episode an dieser Stelle als ein äußerst bedachter Zug des Kompilators gewertet werden kann, bedeutet das Verschwinden Bramimondes aus dem Geschehen um die Schlacht von Roncesvalles vor allem auch die Stabilisierung der Männlichkeitskonstruktion in der Chronik.

Auch die altschwedische Version der *Chanson de Roland* realisiert nicht das Potenzial einer ‚Kontamination' durch die Pluralität koexistenter Genres im zeitgenössischen Literatursystem generell sowie in den vier Sammelhandschriften speziell. Die nicht mehr zu klärende Frage nach den Vorlagen des *Karl Magnus* sowie die Überlieferungslage – es sei daran erinnert, dass nur zwei Episoden/ Branchen in allen vier Handschriften vorzufinden sind – machen hier zunächst noch einmal deutlich, dass das unerwartete Auftauchen Sybilias am Schluss der Roncesvalles-Episode eine exklusiv dänische Restrukturierung des umfangreicheren Materials darstellt. Der Platz, den das Epos Olivers Schwester und Rolands Verlobten zuweist, ist stabil. In *Karl Magnus* demonstriert der Dialog zwischen Roland und Oliver in der letzten Hornszene Audes Funktion als symbolische Gabe, die Roland entzogen wird:

> Ey warder thz mz min*o* radhe och thz wet iach at find*er* iach syst*er* mi*n*a at thu skal aldre leggias mella*n* arm leggiæ he*n*næ.[453]

> Eygh skall thz annat mz mino rade om iach hitter aldr*eg* systher mi*n*a tha skall thw ey læggias sængh mz hænne.[454]

Die zweite Schlüsselszene ist der Dialog der namenlosen Verlobten Rolands mit Karl dem Großen. Ihre Vorstellung: „Æn siden kom thit rolandz fæstæ mø / Hon war olof*er*nessæ syst*er*“[455] thematisiert vor allem die soziale Determinierung durch die Verlobung mit dem einen Helden und Familienzugehörigkeit zum anderen, welche in ihrer Frage nach Roland und Oliver doppelt bestätigt wird: „Hon sporde k m k: aat hwar ær Roland fæstema*n* mi*n* eller olo :

451 „Ich fürchte keinen Ritter, solange Roland tot ist“, (*KMK*, S. 322, 11–12).

452 Vgl. In Bezug auf Bramimonde: „As a final act of appropriation, her very identity is removed and Christianized“, Ramey: The Death, S. 237. Dies trifft in diesem Fall auch auf die heidnische Königin Sybilia zu. Im Gegensatz zu der sarazenischen Königin erhält sie aber keinen neuen Namen – dies sei „essential to removing the threat of otherness“, ebd.

453 Die Edition von Cod. Holm. D4a (= *Codex Verelianus*) sowie Cod. Holm. D3 (= *Fru Elins bok)* werden der Ausgabe entnommen: Kornhall, David (Hg.): *Karl Magnus enligt Codex Verelianus och Fru Elins Bok*. Lund: Blom, 1957. Alle Zitate mit Seiten- und Zeilenangaben beziehen sich auf diese Edition [= *KM*]. Bei übereinstimmenden Lesarten beziehen sich die Zitate auf Codex Verelianus, abweichende Lesarten werden gekennzeichnet. „Das geschah ohne meinen Rat und das weiß ich, dass wenn ich meine Schwester wiedersehe, du niemals in ihren Armen liegen wirst“, (*KM*, Cod. Holm. D4a, S. 82, 6–10).

454 „Dies soll nicht mit meinem Rat geschehen. Wenn ich niemals meine Schwester treffe, so sollst du niemals mit ihr im Bett liegen“, (*KM*, Cod. Holm. D3, S. 83, 7–10).

455 „Daraufhin kam Rolands Verlobte, sie war Olivers Schwester“, (*KM*, S. 108, 16–17).

brod*er* mi*n*“.[456] Nach der traurigen Nachricht vom Tod der beiden stirbt sie plötzlich: „Æn tha ho*n* hørde thz tha sprak he*n*ne hiærtæ su*n*d*er* och fioll nid*er* och do aff harm“.[457] Wie auch in der bereits besprochenen altdänischen Todesszene bleibt ihr Tod alternativlos: Karl der Große bietet ihr keine neue Ehe mit seinem Sohn Ludwig an. Das Ausbleiben der Möglichkeit einer neuen arrangierten Ehe bedeutet zugleich aber auch den Entzug der Kontrolle Karls über sie. Vor Kummer stirbt sie vor Karls Füßen, der es zunächst für eine Ohnmacht hält, bevor er sie in einem Frauenkloster begraben lässt. Audes lakonisch beschriebener Tod ist aber das Ende nicht nur der Roncesvalles-Episode, sondern zugleich des gesamten *Karl Magnus*-Textes in vier Sammelhandschriften. Im Frauenkloster wird sie links vom Altar begraben, während ihre Seele Gottes Macht übergeben wird:

> Siden lot ha*n* bæræ hona til eth / fr*va* kloster och iordadhe hona ærlikæ /winstræ wægh widh altar*it* och gaffuo/ siæll he*n*næ j wald gudhi alzwaldugan / ha*n* misku*n*ne os och giffui os æwi*n*nelikæ gledhi j hi*mm*e*r*ike ee for wtan / Ændhæ AMEN[458]

Der synoptische Blick auf die altdänische und altschwedische Version lässt die Frage aufkommen, warum die altschwedische Erzählung auf diese Weise ihr Ende nimmt, wenn doch die altwestnordische Überlieferung, die als Vorlage für die ostnordischen Bearbeitungen gilt, sowie die altdänische Überlieferung in verschiedenen Ausformungen umfangreicher sind: Hat es mit einer Lakune in der nicht mehr zu ermittelnden Vorlage zu tun? Waren nur die beiden überlieferten Episoden von Interesse? Oder mangelte es schlichtweg an Papier? Die abschließende Floskel der Schreiber des uns erhaltenen Textes von *Karl Magnus* setzt jedenfalls eine Zäsur. Damit ist die Schlacht von Roncesvalles beendet. Nicht nur sterben Roland und sein Waffenbruder und Schwager *in spe* Oliver sowie die anderen Gefährten aus dem Zwölfer-Bund Karls des Großen einen epischen Tod auf dem Schlachtfeld, es stirbt auch Aude. Ihr Tod ist zugleich das Ende der Schlacht von Roncesvalles und das Ende des altschwedischen Rolandsliedes. Durch welche pragmatischen oder symbolischen Umstände auch immer das Ende der Geschichte mit dem Tod Audes markiert wird, verschiebt sich hiermit dramatisch die Position der jungen Frau im Epos. Während es in den anderen Überlieferungen lediglich eine Zwischenepisode ist, ein pathetischer, aber schnell verstummender Nachhall der Klagen über Rolands Tod, dem gegenüber der konträr skizzierte Weg in Form einer kulturellen Assimilation einer bekehrten heidnischen Königin steht, kann Aude in der altschwedischen Überlieferung als das tatsächliche letzte Opfer der Katastrophe von Roncesvalles betrachtet werden. Der plötzliche Tod durch ein gebrochenes Herz („tha sprak he*n*ne hiærthæ su*nd*e*r*“, *KM*, S. 108, 24–25), welcher als *Broken-Heart*-Syndrom, auch bekannt als *transiente linksventrikuläre apikale Ballonisierung*,[459] klassifiziert werden kann, ist das alternativlose Ende einer Geschichte von Loyalität, Hochmut und Schmerz.

---

456 „Sie fragte Kaiser Karl der Großen: Wo ist Roland, mein Verlobter, oder Oliver, mein Bruder?“, (*KM*, ebd., 17–19).

457 „Als sie dies hörte, da zersprang ihr Herz in Stücke und sie fiel nieder und starb vor Schmerz“, (*KM*, ebd., 24–26).

458 „Danach ließ er sie in ein Frauenkloster tragen und beerdigte sie ehrenvoll links vom Altar und übergab ihre Seele in die Gewalt des allmächtigen Herrn. Er gebe uns Barmherzigkeit und ewige Freude im Himmelreich ewiglich. AMEN“, (*KM*, S. 108,30–110,5).

459 Vgl. Weil, Joachim et al.: „Transiente linksventrikuläre apikale Ballonierung, Differentialdiagnose des akuten Koronarsyndroms. Broken Heart of a Priest“. In: *Intensivmed* 43 (2006), S. 213–218.

Die Möglichkeit einer erweiterten, einer dialogischen Maskulinität wird nicht realisiert. Bis auf die zwei kurzen Szenen, die Aude zunächst *in absentia,* später aktiv thematisieren, sowie Bramimondes Nicht-Existenz, bleibt die Konstruktion der Männlichkeit in dieser Bearbeitung ausschließlich monologisch. Inwiefern dies die Entscheidung des Übersetzers war oder den dem Übersetzer/ Redaktor zur Verfügung stehenden Vorlage geschuldet ist, bleibt offen. In Dänemark ist es vor allem das monologisch maskuline Konzept der *chansons de geste*, das den langen Transmissionsprozess *un-kontaminiert* überlebt hat.

 DOI 10.2357/9783772056802

## 6. Narrative Konstruktionen der Alterität

Neben den gattungsspezifischen monologischen Männlichkeitsdiskursen, die den Karlsstoff auch über seine Transmission hinweg aus einem fremden Literatursystem in den kulturell divergenten skandinavischen Kulturraum weitestgehend bestimmen, ist der narrative Umgang mit dem Thema *Alterität* eines des zentralen Themen der *chansons de geste*-Forschung.[460] Die volkssprachige Überlieferung der europäisch-kontinentalen Stoffe, wie auch im Falle der nordischen Karlsdichtung, vermittelt Repräsentationen der Alterität beruhend auf den Quellen und Vorlagen dieser Adaptionen. Die Darstellungen fremder Welten orientieren sich nicht an den primären Kontakten der Skandinavier mit anderen Kulturen, auch wenn diese Kontakte, z. B. in Form von Pilgerreisen, durchaus existierten.[461] Die Quellen über diese Ereignisse sind jedoch spärlich und umfassende Studien bleiben bis heute ein Forschungsdesiderat.[462] Stattdessen übernimmt die übersetzte Literatur eine Vermittlerfunktion, indem sie die in jahrhundertelanger Tradition entwickelten und modifizierten Motive der anderen Welten, so etwa orientalische Topoi, in das neue kulturelle Milieu transportiert. Zurecht merken Jonathan Adams und Cordelia Heß in Bezug auf übersetzte Texte an: „These documents do not reflect actual contact between the North and the Islamic world but rather the absorption of European anti-Muslim polemics into Scandinavian literary culture".[463] Dass Alteritätskonstrukte jedoch auch einem Wandel unterliegen und orientalische Topoi sich in Abhängigkeit von den diskursiven Prozessen der Selbst- und Fremdkonstruktion, von den zeitgenössischen religiösen, historischen und philosophischen Kontexten weiterentwickeln, wird in der Orientalismus-Forschung anhand exemplarischer Analysen immer wieder bestätigt.[464]

Grundlegend in diesem Zusammenhang ist das von Edward W. Said in Anlehnung an die französische Diskurstheorie entwickelte Konzept des *Orientalismus*, das den ‚Orient' als eine kulturelle Konstruktion betrachtet, eine europäische Erfindung, die eher in einer „imaginative geography"[465] mündet denn geographisch konkret zuzuordnen ist.[466] Als Gegenstand wissenschaftlicher Analysen wird der Orient-Begriff zumeist ob seiner Unschärfe oder gar Beliebig-

460 S. u. a. Hensler, Ines: *Ritter und Sarrazin. Zur Beziehung von Fremd und Eigen in der hochmittelalterlichen Tradition der „Chanson de geste".* Köln: Böhlau, 2006 (= Beihefte zum Archiv der Kulturgeschichte; 62). Zur Darstellung der *Anderen*, s. Frakes, Jerold C. (Hg.): *Contextualizing the Muslim Other in Medieval Christian Discourse.* New York: Pallgrave Macmillan, 2011 (= The New Middle Ages).

461 Vgl. Scheel: Skandinavien, S. 46.

462 Vgl. das einleitende Kapitel von Jonathan Adams u. Cordelia Heß: „Encounters and Fantasies: Muslims, Jews and Christians in the North". In: Dies. (Hg.): *Fear and Loathing in the North. Jews and Muslims in Medieval Scandinavia and the Baltic Region.* Berlin u.a.: de Gruyter, 2015, S. 3–28.

463 Ebd., S. 10.

464 Vgl. Soltani, Zakariae: *Orientalische Spiegelungen. Alteritätskonstruktionen in der deutschsprachigen Literatur am Beispiel des Orients vom Spätmittelalter bis zur Klassischen Moderne.* Münster: Lit. Verlag, 2016 (= Literaturwissenschaft; 4), S. 30–31.

465 Said, Edward W.: *Orientalism.* New York u.a.: Vintage Books, 1979, S. 49.

466 Subsumiert werden unter dem Begriff ‚Orient' neben Indern, Persern, Türken, Muslimen, Juden auch (orthodoxe) Christen, Hebräer, Babylonier etc., so dass Soltani hier vom „Kaleidoskop Orient" spricht. Vgl. Soltani: Orientalische Spiegelungen, S. 16–18. Weiterführend: Pflitsch, Andreas: *Mythos Orient. Eine Entdeckungsreise.* Freiburg u.a.: Herder, 2003 (= Herder-Spektrum; 5408).

DOI 10.2357/9783772056802 

keit kritisiert.[467] Auch Edward W. Said, dessen Studie so kontrovers wie wirkungsvoll war, bietet keine eindeutige Definition, sondern subsumiert darunter verschiedene Bedeutungsvarianten. Orientalismus ist laut Said ein vom westlichen Europa entwickelter akademischer, literarischer und künstlerischer Diskurs, der den sog. Orient zur eigenen Projektionsfläche erhebt und diese auf der Basis der Dichotomie Okzident/ Orient stilisiert und mythisiert. Das konstruierte, als irrational, gefährlich, erotisch und brutal kodierte Fremde dient dem Zwecke, Europa – oder den Westen – „as its contrasting image, idea, personality, experience"[468] zu definieren. Aber auch die positiv besetzte Dimension des Orient-Bildes, nämlich eine romantisierende oder exotisierende Lesart, ändert nichts an der Tatsache, dass der Orient in den literarischen Texten nicht mimetisch repräsentiert, sondern erst diskursiv ‚exotisiert' wird. Für die Verwendung des Terminus in dieser Arbeit ist dessen bereits angesprochene Bestimmung als historische Konstruktion relevant: Der Orient ist als ein „diskursiv stabilisiertes rhetorisches Produkt der europäischen Einbildungs- und Imaginationskraft"[469] zu begreifen, also als eine in erster Linie europäische literarische und künstlerische Erfindung.

‚Okzident' und ‚Orient' fungieren in Saids Werk in Anlehnung an Michel Foucaults Bestimmung der kulturellen Identität durch ein geschärftes Bewusstsein von Alterität[470] als zwei asymmetrische Gegenbegriffe. Dabei wird der letztere zu einem Ort der Brutalität, Irrationalität und Dekadenz exotisiert, der Okzident hingegen durch die abwertende Darstellung des Anderen privilegiert. In diesem diskursiven Nexus zwischen Alterität und Identität manifestiert sich die westliche Identitätssuche, stets in einer Abgrenzung zu dem *Anderen* bzw. *Fremden.* Dabei ist die Alterität des Anderen und des Fremden weder stabil noch inhärent, sondern entsteht erst durch „a *re-presence*, or a representation",[471] die häufig durch stereotypisierte Topoi gekennzeichnet ist. In der kulturwissenschaftlichen Alteritätsdebatte habe sich die Opposition vom *Eigenen* und *Fremden* etabliert, die nach Andrea Polaschegg terminologische Schwierigkeiten aufweist.[472] Gerade im Hinblick auf die zu untersuchenden Episoden und die unterschiedlichen Alteritätskonstruktionen ist es an dieser Stelle unabdingbar, das semantische Feld der Alterität, das Begriffe wie das *Fremde*, das *Andere*, das *Eigene* umfasst, näher zu bestimmen.

467 Vgl. Soltani: Orientalische Spiegelungen, S. 15.

468 Said: Orientalism, S. 2.

469 Soltani: Orientalische Spiegelungen, S. 19. Hinsichtlich der Anwendung des Konzepts auf mittelalterliche Zeiträume vgl. Classen, Albrecht: „Encounters Between East and West in the Middle Ages and Early Modern Age: Many Untold Stories About Connections and Contacts, Understanding and Misunderstanding. Also an Introduction". In: Ders. (Hg.): *East Meets West in the Middle Ages and Early Modern Times: Transcultural Experiences in the Premodern World.* Berlin: de Gruyter, 2013 (= Fundamentals of Medieval and Early Modern Culture; 14), S. 1–218, hier S. 14, Fn. 28.

470 Vgl. Soltani: Orientalische Spiegelungen, S. 22. Soltani führt aus, dass Said seine Thesen mit Hilfe von Ansätzen aus der französischen Diskurstheorie, insbesondere Michel Foucaults, entwickelt hat. Dabei verweist er auf Foucaults Metapher der kulturellen Fremde als Grenze.

471 Vgl. Said: Orientalism, S. 21.

472 Vgl. Polaschegg, Andrea: *Der andere Orientalismus: Regeln deutsch-morgenländischer Imagination im 19. Jahrhundert.* Berlin: de Gruyter, 2005 (= Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte; 35), S. 41. Eine andere terminologische Differenzierung schlägt u. a. Müller-Funk vor, indem er den Ausländer, den Fremden und den Anderen als Formen des Alteritären identifiziert. Vgl. Müller-Funk, Wolfgang: *Theorien des Fremden. Eine Einführung.* Tübingen: Francke, 2016, insb. Kap. 1.2. „Formen des Alteritären", S. 17–23. Für die vorliegende Untersuchung ist die Dichotomie Eigenes/ Anderes bzw. Vertrautes/ Fremdes, wie sie von Polaschegg dargelegt wird, von größerer Relevanz.

 DOI 10.2357/9783772056802

Nach Andrea Polaschegg entstammen die Begriffe das *Eigene* und das *Fremde* zwei verschiedenen Operationen und bilden daher keine Opposition zueinander: Während das *Andere* zu einer Identitätskonstruktion durch die Kategorie der Differenz beiträgt, ist das *Fremde* nicht in der Sphäre der Identität, sondern des Verstehens angesiedelt.[473] Auf systematischer Ebene stehen daher das *Eigene* und das *Andere* sowie das *Vertraute* und das *Fremde* in Opposition zueinander. Für Polaschegg ist es die identitätserhaltende Differenzierung zwischen dem *Eigenen* und dem *Anderen*, die über Operationen wie Grenzziehung und Zuordnung letztlich zur Identitätskonstruktion durch Differenz beiträgt. Das *Vertraute* und das *Fremde* hingegen entwickeln ihre Relation zueinander durch eine Distanznahme und Annäherung, die in einem finalen Akt des Verstehens mündet.[474] Die nicht-monolineare, d. h. reziproke Beziehung zueinander ist beiden Begriffsoppositionen gemeinsam.

Dass Alteritätsdiskurse bereits in der mittelalterlichen europäischen Literatur einer narrativen Repräsentation unterliegen, erscheint vor dem Hintergrund der sich erst zu etablierenden Konstruktion einer europäischen Identität sowie dem schwierigen Verhältnis zwischen der christlichen und islamischen Welt im Lichte der Kreuzzüge nachvollziehbar. Besonders signifikant war dieser Aspekt in den *chansons de geste*, einer literarischen Gattung, die vor allem von ideologisierender Kreuzzugsthematik und -propaganda sowie den martialischen Begegnungen mit den Sarazenen geprägt war.

Die wichtigsten Repräsentationsmuster des *Anderen* bzw. des *Fremden* erscheinen dabei auf unterschiedliche Weise in der *Chanson de Roland* sowie im *Voyage de Charlemagne à Jerusalem et à Constantinople*. Sie werden nun in der nötigen Kürze dargestellt, um den Transfer und die Funktionalisierung der Alteritätsdiskurse im altostnordischen Raum zu verorten und zu analysieren.

## 6.1. Alterität in der *Chanson de Roland*

Die beiden in der *Chanson de Roland* dargestellten oppositionellen Weltordnungen werden durch das Christentum und den Islam repräsentiert. Wie Richard Southern in seiner Studie zum Islambild des Mittelalters anführt, handelte es sich dabei nicht nur um zwei verschiedene Religionssysteme, sondern auch um zwei außerordentlich unähnliche Gesellschaftsordnungen, so dass die Existenz des Islams, sowohl in militärischer als auch kultureller Hinsicht, nach Southern das folgenschwerste Problem für die Christenheit des Mittelalters darstellte.[475] Eine durch das Medium Literatur verfestigte Konstruktion des dämonisierten *Anderen* erscheint in diesem Zusammenhang einleuchtend, doch vollzieht ein komplexes poetisches Werk wie die *Chanson de Roland* tatsächlich diesen Dämonisierungsdiskurs? Sind die narrativen Konstrukte der *paien*, der Heiden, tatsächlich nur in dieser binären Opposition vorzufinden oder lässt das altfranzösische Rolandslied Leerstellen zu, die anders besetzt werden könnten?

Eine Lesart, die das Orientalismus-Modell der Analyse des kolonialen Diskurses bietet, lässt die vermeintliche Stabilität in der Besetzung der Rollen in Frage stellen. Die antithetische Komposition der christlichen Kämpfer, die mit der fränkischen Armee und den Gefährten aus

473 Vgl. ebd., S. 42–43.
474 Ebd., S. 43.
475 Southern, Richard: *Das Islambild des Mittelalters*. Stuttgart: Kohlhammer, 1981, S. 10; S. 13.

der Gefolgschaft Karls repräsentiert werden, bzw. der Sarazenen[476] ist keineswegs so stabil, wie die romanistische Forschung des 19. und 20. Jahrhunderts es nahezulegen versucht. Auf den ersten Blick ist es die biologische Differenz, wie die dunkle Hautfarbe und die monströsen körperlichen Attribute der *gent paienur* sowie die sprechenden Namen der heidnischen Figuren wie etwa *Malquiant* oder *Malcud*,[477] die zu einer Dämonisierung der Anderen beitragen und unübersehbare Aspekte des modernen Rassismus-Diskurses enthalten. Die einzige Kategorie der Differenzierung zwischen den beiden Weltordnungen stellt jedoch Religionszugehörigkeit dar – doch auch diese kann durch die Bekehrung zum Christentum überwunden werden. Die als „mirror images of the Christians"[478] porträtierten *paien* befinden sich in einer parallel zum karolingischen sozialen Modell gezeichneten hierarchisch-feudalen Gesellschaftsordnung, welche auf der reziproken Beziehung zwischen Vasallen und ihrem Feudalherrn beruht und Komponenten wie Treue und Loyalität, Kriegsdienste und im Gegenzug dazu die entsprechende Entlohnung, Fürsorge und Anerkennung miteinschließt. Wie Sharon Kinoshita darlegt, ist das Epos durch ebenjene Instabilität der scheinbar fixen Konstruktionen der Identität und Alterität gekennzeichnet. Für sie ist die *Chanson de Roland* „haunted by a crisis of nondifferentiation strongly at odds with the monological fixity usually ascribed to it".[479] Dass die Bezeichnung *paien* nicht nur die muslimischen *Ungläubigen*, sondern auch Sachsen und Slawen umfasst, legt ein offensichtlich instabiles Konzept der Alterität offen. Kinoshita schlägt daher vor, die Sarazenen nicht aufgrund ihrer biologischen Merkmale zu definieren, sondern als einen Kulturkreis:

> The Saracens, then, should be understood not as a race but as a culture, in Appadurai's sense of situated difference: group identities are constituted by the conscious mobilization of certain attributes „to articulate the boundary of difference" – attributes then naturalized as „essential" to group identity.[480]

Wie bereits erwähnt, sind die Sarazenen als *mirror images* der Franken konzipiert und sind „virtually indistinguishable from them".[481] Die potenziell stets vorhandene und in der *Chanson de Roland* verhandelte, aber nie realisierte Chance der Bekehrung zum Christentum würde daher zum Kollaps der Differenz führen. Die Konstruktion dieser Differenz ist jedoch essenziell für die Bildung einer kollektiven Identität der fränkisch-christlichen Gemeinschaft.[482]

---

476 Der Sammelterminus bezeichnet vor allem die muslimischen Feinde oder Heiden, welche darüber hinaus auch die Sachsen, Slawen und Ungarn, also Völker vom äußeren Rand des westlichen Europas, die nach der historischen Schlacht von Roncesvalles, aber vor der Niederschrift des Epos zum Christentum konvertiert sind, umfassen. Termini Sarazenen/ Heiden werden im Folgenden synonym verwendet.

477 Zur dämonisierenden Namensbildung mit dem präfigierten *mal-* s. Herman, Gerald: „Some Functions of Saracen Names in Old French Epic Poetry". In: *Romance Notes* 11, 2 (1969), S. 427–433, S. 432.

478 Kinoshita: Pagans, S. 80.

479 Ebd., S. 79.

480 Ebd., S. 83. Der von Kinoshita angesprochene Begriff der *situated difference* wurde von Arjun Appadurai als „difference in relation to something local, embodied, and significant" im Zusammenhang mit seiner Definition von Kultur als „a dimension of phenomena, a dimension that attends to situated and embodied difference" konzipiert, s. Appadurai, Arjun: *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization.* Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 1996, S. 12–13.

481 Kinoshita: Pagans, S. 83.

482 Dabei war diese kollektive Identität stets bedroht von den militärischen Eingriffen von außen einerseits und von den internen Rissen andererseits. Letzte sind eindrucksvoll dargestellt am Beispiel von Ganelons Verrat und auch von Rolands *démesure*, seinem leichtsinnigen Handeln während der Schlacht von Roncesvalles.

 DOI 10.2357/9783772056802

Dies ist der Grund für das fehlende Interesse Karls des Großen an der Bekehrung der Heiden zum Christentum im Epos. So scheitern alle Bekehrungsversuche, mit der Ausnahme der heidnischen Königin Bramimonde. Sie ist diejenige Figur, in der sowohl die kulturell kodierten Differenzen als auch die genderspezifische Exklusion durch die Akkulturation in ein neues System ihr versöhnliches Ende finden.

Zusammenfassend für die Darstellung der *Anderen* in *der Chanson de Roland* kann man nun zwei Aspekte hervorheben: Der erste betrifft die unübersehbare narrative Dämonisierung der dunklen Haut und die monströsen Attribute sowie sprechende, pejorativ konnotierte Namen der Sarazenen. Dabei sind einige sicher als Ergebnis der Fantasie, der Vorurteile oder des Aberglaubens der mittelalterlichen *autores* einzustufen, wohingegen andere durchaus auch in den modernen Diskursen des europäischen Rassismus wiederzufinden sind.

Der zweite Aspekt betrifft die in dieser Untersuchung angerissenen Konzepte des kulturellen Gedächtnisses und der identitätsstiftenden Funktion kultureller Texte. Durch die romanistische Forschungstradition des 19. und frühen 20. Jahrhunderts kanonisiert, wurde das Epos und die Schlacht von Roncesvalles als *lieu de mémoire*, als Erinnerungsort der fränkischen und später französischen kollektiven Identität kultiviert, an dem das Fundament des frühen nationalen Bewusstseins gelegt ist.[483] Doch gerade diese Identität und das in Abgrenzung zu dieser konstruierte *Andere* sind instabil und von der Krise der Nicht-Differenzierung stets bedroht, wie es hier an einigen Beispielen, u. a. an den Darstellungen der Sarazenen als „mirror images“[484] der Franken skizziert wurde. Diese *mirror function* konstruiert den prämodernen Orientalismus-Diskurs des westlichen Europas: „It is Europe that articulates the Orient“.[485]

## 6.2. Der Orient-Diskurs in *Voyage de Charlemagne à Jerusalem et à Constantinople*

Die zweite, allen nordischen Überlieferungen gemeinsame Episode ist die Jerusalemreise Karls des Großen, in der der Orient-Diskurs sich zunächst scheinbar grundlegend von den oben geschilderten Alteritätskonstruktionen der *Chanson de Roland* unterscheidet. In der *chansons de geste*-Forschung wird die Episode aus verschiedenen Blickwinkeln in Bezug auf ihre Gattungszugehörigkeit diskutiert: Als „eigenartigste Chanson de Geste, […] die uns das Mittelalter hinterlassen habe“[486] wird sie bezeichnet, als eine „chanson heroï-comique“,[487] oder

483 Weiterführend: Gaunt, Simon: „The *Chanson de Roland* and the Invention of France“. In: Peckham, Robert Shannan (Hg.): *Rethinking Heritage. Cultures and Politics in Europe.* London: Tauris, 2003, S. 90–101. Zum Begriff ‚lieux de mémoire‘ und der Darstellung der Erinnerungsorte in Frankreich s. Nora, Pierre (Hg.): *Les lieux de mémoire.* Bd. 1: *La république*; Bd. 2: *La nation*; Bd. 3: *Les France.* Paris: Gallimard, 1984, 1986, 1992. Der Begriff ‚kollektive Identität‘ kann nach Jan Assmann definiert werden als „Teilhabe an einem gemeinsamen Wissen und einem gemeinsamen Gedächtnis, die durch das Sprechen einer gemeinsamen Sprache oder […] die Verwendung eines gemeinsamen Symbolsystems vermittelt wird“. Assmann: Das kulturelle Gedächtnis, S. 139.

484 Akbari, Suzanne Conklin: *Idols in the East. European Representations of Islam and the Orient, 1100–1450.* Ithaca: Cornell University Press, 2009, S. 5.

485 Said: Orientalism, S. 57.

486 Heinermann, Theodor: „Zeit und Sinn der Karlsreise“. In: *Zeitschrift für romanische Philologie* LVI (1936), S. 497–562, hier S. 497.

487 Ebd., S. 561.

als eine genuine *chanson de geste*, die älter als die *Chanson de Roland* eingestuft wird. Oder handelt es sich dabei um systematische politische Satire, verfasst in einer Zeit, in der nicht nur die Verehrung Karls des Großen und seine Politik bereits kritisch rezipiert und reproduziert wurde, sondern auch der Kreuzzugsgedanke mehr zum Spott als zur Befolgung der Kreuzzüge motivierte?[488] Diese Gattungsfrage, die von Generationen von Forschern stets neu verhandelt wird, ist im Kontext der Alteritätsdiskurse insofern von Bedeutung, als die Funktionen der *chansons de geste,* nämlich Identitätsstiftung, Konstruktion einer christlichen Gemeinschaft, Legitimierung des Heiligen Krieges gegen die Ungläubigen aufgrund der satirischen Valenzen in den Hintergrund treten. Die Episode mit der Reise nach Jerusalem und Konstantinopel dient auch oder vor allem der Unterhaltung, der in ihr geschilderte Orient-Diskurs ist durchaus von Bedeutung als Zeugnis der mimetischen Aneignung des *Fremden* im Mittelalter. Darüber hinaus ermöglicht die Situierung der Episode im virtuellen Universum der altfranzösischen Heldenepik die Erkenntnis, wie sehr die Alteritätsdiskurse innerhalb einer literarischen Gattung variieren, sich graduell weiterentwickeln und in Abhängigkeit von den Funktionen der Texte – werkimmanent wie auch durch die Rezipienten – modifiziert werden können.

Im Folgenden wird nun das im *Voyage* entworfene Orient-Bild vorgestellt und anschließend seine Transmission ins altnordische Literatursystem beleuchtet. Eine Analyse des Orient-Bildes in der ostnordischen Karlsdichtung wird auch die Frage klären, inwiefern das transportierte, vermeintlich historisch variable Konzept der kulturellen Differenz durch literarische und kulturelle Praktiken der Übersetzung zu dessen Kontinuität oder aber einem Bruch beiträgt und wie dieses Konzept im altschwedischen und altdänischen Polysystem funktional angewendet wird. Ferner soll exkursartig der Frage nachgegangen werden, ob die literarische Handhabung der kulturellen Andersartigkeit auch in den anderen ostnordischen Texten der Sammelhandschriften als intentional oder programmatisch betrachtet werden kann.

Das im *Voyage de Charlemagne à Jerusalem et à Constantinople* entworfene Orient-Bild wird durch eine (Pilger-)Reise Karls und seiner Gefährten zunächst nach Jerusalem, später nach Konstantinopel und somit in einer scheinbar friedlichen Aktion vermittelt.[489] Freilich dient der Alteritätsdiskurs auch hier der Selbstvergewisserung durch Vergleich und Abgrenzung. Narrativ wird dies bereits in der Einführungsszene belegt: In Saint-Denis, der im Mittelalter historisch relevanten Pilgerstätte, umgeben von seinen Gefährten, stellt Karl der Große eine wohl rhetorisch gemeinte Frage, ob es sonst auf der Welt einen Herrscher gäbe, der seinesgleichen sei, woraufhin seine Frau ihn unvorsichtig auf den Kaiser von Konstantinopel Hugo hinweist. An dieser Stelle werden zwei verschiedene Herrschaftsformen einander gegenübergestellt, deren Rivalität auch einen der thematischen Motivkomplexe der Erzählung ausmacht.

488 Weiterführend zur Parodieproblematik s. Grigsby, John L.: „Le voyage de Charlemagne, pèlerinage ou parodie?". In: *Au carrefour des routes d'Europe. La chanson de geste.* Bd. 1. Hg. von Société Rencesvals pour l'Etude des Epopées Romanes. Aix-en-Provence: Presse univ., 1987, S. 567–584; Horrent, Jules: *Le Pèlerinage de Charlemagne. Essai d'explication littéraire avec des notes de critique textuelle.* Paris: Soc. d'Ed. Les Belles Lettres, 1961.

489 Eine Pilgerfahrt Karls nach Jerusalem und Konstantinopel ist historisch nicht belegt, seit dem 10. Jahrhundert ist das Pilgerfahrt-Motiv jedoch ein fester Bestandteil von Karlsdichtung und -ikonographie. Neben dem *Voyage de Charlegmagne* bildet der lateinische Prosa-Text aus dem 12. Jh. *Descriptio qualiter* eine weitere relevante Version der Pilgerfahrt. Vgl. Latowsky, Anne: „Charlemagne as Pilgrim? Requests for Relics in the *Descriptio qualiter* and the *Voyage of Charlemagne*". In: Gabriele, Matthew u. Jace Stuckey (Hg.): *The Legend of Charlemagne in the Middle Ages: Power, Faith, and Crusade.* New York: Palgrave, 2008, S. 153–168.

 DOI 10.2357/9783772056802

Karls Ehefrau artikuliert sie folgendermaßen: Karl solle sich nicht erzürnen, Kaiser Hugo von Konstantinopel sei reicher an Wohlstand, in Gold und Münzen gemessen: „plus est riche de aver, d'or e de deners" (*PdC*, S. 4, 27),[490] Karl hingegen sei ihm überlegen, wenn es um die Kämpfe auf dem Schlachtfeld und das Besiegen der Feinde geht, er sei heldenhafter als Hugo und ein besserer Ritter: „mais n'est mie si pruz ne si bon chevalers/ pur ferir en betaile ne pur encaucer" (ebd., 28–29).[491] Die Macht des byzantinischen Kaisers wird demnach über den Wohlstand des blühenden Orients definiert, wohingegen Karls Autorität auf seinen martialischen Fertigkeiten, seinem Mut und dem idealen Rittertum beruht. Wie auch Rima Devereaux anmerkt, ist hier nicht die absolute Autorität ausschlaggebend, sondern ihre Manifestationen, „in the contrast between Frankish military strength and Byzantine wealth".[492]

In der nächsten Szene bricht Karl mit seinen Männern auf, um unterwegs auf seiner Reise nach Konstantinopel – wie es ihm schon in zahlreichen Träumen nahegelegt wurde – das Heilige Grab in Jerusalem zu besuchen. Die Pilgerfahrt in den Orient, mit hängenden Pilgertaschen und Eschenholzstäben statt Schwertern und Lanzen, umfasste in der anglonormannischen, jetzt verlorenen Handschrift, zwei Stationen. Zunächst befinden sich Karl und sein Gefolge in Jerusalem, im Text durch zwei Kirchen repräsentiert: Die sich auf dem Ölberg befindende Paternosterkirche (*PdC*, S. 10, 114) sowie die Kirche der Heiligen Maria Latina (*PdC*, S. 14, 207–208), die von Karl errichtet wurde.[493] Die Jerusalem-Episode enthält eine Abendmahl-Parodie, in der sich Karl mit seinen zwölf Gefährten in der Paternosterkirche auf dem Ölberg an einen großen Tisch mit 13 Stühlen setzt, was einen herbeikommenden Juden, im Glauben an die Ankunft Jesu und der zwölf Apostel, zu einer sofortigen Taufe durch den Patriarchen motiviert und Karl eine Reihe an Reliquien beschert. Der mittelalterliche Jerusalem-Diskurs schreibt dem Ort zwei Identitäten zu: Zunächst als das christliche Jerusalem, „the geographical target of crusading aspirations and the eschatological goal of the individual soul",[494] sowie als jüdisches Jerusalem, einer verschmutzten („polluted") Stadt. Der *Voyage* thematisiert hauptsächlich den ersten Aspekt, indem die Stadt durch Nennung der beiden Kirchen als das christliche Jerusalem *gemappt* wird. Ob humoristisch oder bereits parodierend, ist Jerusalem als eine Station auf der Pilgerfahrt dargestellt, in der Karl neben wichtigen Reliquien, die er später nach Saint-Denis überführt, auch den Auftrag des Patriarchen erhält, Spanien von den Heiden zu befreien. Diese Referenz ist in einem geschlossenen epischen Universum auch immer als Präfiguration der entscheidenden Schlacht von Roncesvalles einzuordnen. Die Tatsache, dass Karl der Große die Reliquien aus Jerusalem nach Saint-Denis transportiert, kann als Anlehnung an die Gattung der Translationsberichte betrachtet werden,

490 Zitate werden folgender Edition entnommen: Burgess, Glyn S. (Hg.): *Le Pèlerinage de Charlemagne*. Edinburgh: Societé Rencesvals British Branch, 1998 (= British Rencesvals Publications; 2). „Er ist wohlhabender an Besitztümern, an Gold und an Münzen".

491 „Aber er ist weder so tapfer noch so ein guter Ritter, wenn man auf dem Schlachtfeld angreifen oder den Feind verfolgen soll".

492 Devereaux, Rima: *Constantinople and the West in Medieval French Literature: Renewal and Utopia*. Cambridge: Brewer, 2012 (= Gallica; 25), S. 47.

493 Theodor Heinermann diskutiert auch unter Bezug auf historische Quellen die Möglichkeit, es könnte sich um andere Kirchen handeln, so etwa die Abendmahlskirche auf dem Berg Sion oder die Grabeskirche. Die topographischen Angaben dienen ihm zur Bestimmung des Alters der Erzählung. Vgl. Heinermann: Zeit, S. 526–529.

494 Akbari: Idols, S. 153.

welche, eingebettet in hagiographische oder religiöse Texte, die Herkunft und die *translatio* einzelner Reliquien beleuchten.

Der Orient-Diskurs erschöpft sich nicht mit der Jerusalem-Episode, sondern wird mit Karls Aufenthalt in Konstantinopel fortgeführt. Im Gegensatz zur Alteritätskonstruktion der *Chanson de Roland* ist es hier das exotisierende Moment, welches die Erfahrung Karls in Konstantinopel auszeichnet. Dieses besteht vor allem in den Beschreibungen von allerlei Wundersamem, das die Reisenden bei der Ankunft in Konstantinopel bewundern. Diese Beschreibungen stellen in der romanistischen Forschung eine wertvolle Quelle zur Analyse der zeitgenössischen Momentaufnahmen in den Ost-West-Beziehungen und deren Repräsentation in verschiedenen Gattungen dar. Im *Voyage* findet man Repräsentanten dieser Beziehungen in den Figuren des byzantinischen Kaisers Hugo von Konstantinopel, dessen höfisches Zeremoniell und höflicher, gastfreundschaftlicher Habitus im Kontrast zum Auftreten Karls und seiner Gefährten stehen, die das feudale, karolingische Herrschaftssystem verkörpern.

Der Konstruktion eines exotischen Orient-Diskurses dient zunächst die Beschreibung des Palastes des Kaisers Hugo, welche die Überlegenheit der byzantinischen Macht gegenüber dem karolingischen Feudalismus illustriert[495] und gleichzeitig die Rolle Karls in dieser Episode im Einklang mit dem Kommentar seiner Frau bestimmt. Zunächst bietet der *Voyage* allgemeine Informationen bezüglich des Palastes: Er ist gewölbt und komplett überdacht, mit Können gebaut und sehr solide.[496] Danach wird die Perspektive auf einzelne Bestandteile des Gebäudes verlagert, dabei ist vor allem der mit weißem Gold überzogene Mittelpfeiler[497] zu erwähnen, umgeben von hundert Marmorsäulen mit purem Gold.[498] In der Palastbeschreibung fällt also zunächst eine Tendenz zu einer Außen-Innen-Charakterisierung auf, wohingegen auf Beschreibungen der einzelnen Zimmer verzichtet wird, da die Paläste den Besuchern bereits als Ganzes in ihrer vollen Pracht präsentiert werden.[499]

Einen Teil der Palastbeschreibung, die im Gedicht Verse 330–418 umfasst, ist Automaten gewidmet, die sich oft als Topos in den Darstellungen orientalischer Kunstwerke wiederfinden, wie etwa auch im Orient-Diskurs der Alexanderromane.[500] Hervorzuheben ist in dieser deskriptiven Passage die Existenz von zwei Automaten: die aus Kupfer und Metall hergestellten Kinderfiguren, jede mit einem Horn aus weißem Elfenbein. Bei jedem Windstoß dreht sich der Palast um seine eigene Achse und die Elfenbeinhörner erzeugen Laute, die nicht nur mit

495 Vgl. Kinoshita, Sharon: „Le Voyage de Charlemagne: Mediterranean Palaces in the Medieval French Imaginary". In: *Olifant* 25 (2006), S. 255–270, hier S. 257.

496 Vgl. „Li paleis fud vout e desur cloanz / E fu fait par cumpas e serét noblement", (*PdC*, S. 22, 347–348).

497 Vgl. „L'estache del miliu neelee d'argent blanc", (ebd., 349) – „Der Mittelpfeiler war mit weißem Gold beschichtet".

498 Vgl. „Cent coluns i ad tut de marbre en estant/ Cascune est a fin or neelee devant", (ebd., 350–351) – „Dort stehen Hundert Säulen aus Marmor, alle mit purem Gold überzogen".

499 Vgl. Friede, Susanne: *Die Wahrnehmung des Wunderbaren: der „Roman d'Alexandre" im Kontext der französischen Literatur des 12. Jahrhunderts.* Tübingen: Niemeyer, 2003 (= Beihefte zur Zeitschrift für romanische Philologie; 317), S. 151.

500 Vgl. Buschinger, Danielle: „Alexander im Orient". In: Rimpau, Laetitia u. Peter Ihring (Hg.): *Raumerfahrung – Raumerfindung. Erzählte Welten des Mittelalters zwischen Orient und Okzident.* Berlin: Akademie-Verlag, 2005, S. 57–70, hier S. 66. Weiterführend vgl. Legros, Huguette: „Connaissance, réception et perception des automates orientaux au XIIe siècle". In: Chandès, Gérard (Hg.): *Le merveilleux et la magie dans la littérature.* Amsterdam: Rodopi, 1992 (= Cermeil; 2), S. 103–136 sowie den Sammelband von Grubmüller, Klaus u. Markus Stock (Hg.): *Automaten in Kunst und Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit.* Wiesbaden: Harrassowitz; 2003 (= Wolfenbütteler Mittelalter-Studien; 17).

 DOI 10.2357/9783772056802

dem Donner, sondern auch mit den Lauten von Trommeln oder großen Glocken verglichen werden.[501] Dabei schauen die Kinder einander lächelnd an, so dass man schwören könnte, sie wären lebendig.[502]

Die Kinderstatuen fügen sich in die Definition von Automaten ein, wenn sie als Nachbildungen von Lebewesen definiert werden, als Objekte, „die ihren Antriebsmechanismus ausdrücklich verdecken, so daß sie bevorzugt der Illusionsproduktion dienen",[503] und die durch technisch-mechanische oder magische Kunst etwas tun, „zu dem sie aufgrund ihrer Künstlichkeit eigentlich nicht in der Lage wären".[504] Meist handelt es sich bei Automaten um Nachbildungen von Vögeln oder Menschen, oft Kindern, wie auch in der Passage des *Voyage de Charlemagne.* Dabei ist die Inklusion der Automaten als Ausdruck vom Technisch-Wunderbaren eher untypisch für die Gattung der *chansons de geste.*[505] Patricia Trannoy konstatiert, dass die Welt des technischen Wunderbaren als Ausdruck des Wissens und der Fähigkeiten, die vor allem dem Orient, d. h. „monde oriental, islamique ou byzantin"[506] zugeschrieben wurden, den Übersetzern/ Kopisten der Texte in die Volkssprachen auch auf der lexikalischen Ebene Schwierigkeiten bereiteten.[507] Diese lexikalische Ebene spielt bei der Analyse der Automatenbeschreibungen in den ostnordischen Texten zunächst keine Rolle. Wichtiger als die Lexik erscheint hier die narrative Funktion der deskriptiven Passage für den vorliegenden Text – erst nach deren Bestimmung kann man anhand der Texte *Karl Magnus* sowie *Karl Magnus Krønike* prüfen, ob ein Funktionswandel solcher Passagen durch den Transferprozess eintritt und welche Modifikationen im Zuge dessen vorgenommen werden.

Doch zunächst zu den narrativen Funktionen der deskriptiven Palastbeschreibungen und der Automaten: Die detaillierten Beschreibungen von Gebäuden, sei es ein Palast oder aber das Zeltlager eines Herrschers, evozieren ein Bild von Macht und Luxus. Die Besucher der Stadt, in diesem Fall Karl und seine Gefährten, beobachten staunend das Wunderwerk, das den Erfahrungshorizont ihrer europäisch-christlichen Welt überschreitet, in welcher der technische, mit dem Orient assoziierte Fortschritt unbekannt ist: „La pensée théologique occidentale ne peut concevoir l'idée que l'homme peut rendre animé l'inanimé, Dieu seul ayant le pouvoir de donner la vie".[508] Erst recht durch den Einsatz der Automaten kommt ein magisch-technisches Wissen hinzu, das der Besucher, Karl der Große, nicht einordnen kann. In dem Moment, wo sich der Palast durch die Windeinwirkung dreht, wird das evozierte Bild von Macht und

501 Vgl. „Cumme taburs u toneires u grant cloches qui pent", (*PdC*, S. 22, 359) – „Wie Trommeln und Donnerschläge oder eine große hängende Glocke".

502 Vgl. „Li uns esgardet le altre ensement cum en riant/ Que ço vus fust viarie que tut fussent vivant" (ebd., 360–361) – „Der eine schaut den anderen lächelnd an, so dass Du schwören könntest, sie seien lebendig".

503 Friedrich, Udo: „*Contra naturam.* Mittelalterliche Automatisierung im Spannungsfeld politischer, theologischer und technologischer Konzepte". In: Grubmüller/ Stock: Automaten, S. 91–114, hier S. 91.

504 Wie Susanne Friede in ihrer Abhandlung zur Wahrnehmung des Wunderbaren in der französischen Literatur des 12. Jahrhunderts feststellt, werden innerhalb verschiedener Gattungen unterschiedliche Typen des Wunderbaren behandelt – so dominiert in der Visionsliteratur etwa religiös und märchenhaft Wunderbares, während die *chansons de geste* vor allem natürliches und religiöses Wunderbares enthalten. Vgl. Friede: Die Wahrnehmung, S. 154.

505 Vgl. ebd., S. 540. Vgl. auch: Trannoy, Patricia: „De la technique à la magie: Enjeux des automates dans *Le Voyage de Charlemagne à Jerusalem et à Constantinople*". In: Chandès: Le merveilleux, S. 227–252, hier S. 227: „Les automates sont relativement rares dans les chansons de geste des XI^e^ et XII^e^ siècle".

506 Vgl. ebd., S. 227.

507 Vgl. ebd., S. 229.

508 Ebd., S. 246.

Prestige in der Rezeption durch die Figur selbst reflektiert – häufig durch direkte Rede ohne Eingreifen des Erzählers.[509] So staunt Karl und denkt an die Worte seiner Ehefrau, die ihn zu dieser Reise herausgefordert hat:

> Karles vit le paleis e la richesce grant;
> La sue manantise ne priset mie un guant.
> De sa mullier li memberet que manacé out tant (*PdC*, S. 22, 362–364).[510]

Diese Passage illustriert bereits die in der Eingangsszene angelegte Rivalität zwischen den beiden Herrschaftsformen, der christlich-feudalen und der höfisch-byzantinischen Welt. Wurde Karl der Große von seiner Frau anfangs aufgrund seiner Tapferkeit und seiner Führungskraft als der bessere Herrscher gepriesen, so ist es die Pracht und der Wohlstand des Kaisers Hugo, derer er gewahr wird, so dass er an seine eigenen Besitztümer erst gar nicht denkt (ebd., 363). Die Funktion der Palastbeschreibung besteht also zunächst in der Demonstration der Macht des byzantinischen Kaisers, die ein respektvolles, ängstliches Staunen seitens Karls des Großen hervorruft. Diese Szene dient nicht nur textimmanent, auf der *histoire*-Ebene, zur Konstruktion eines Orient-Bildes, dessen exotisierende Ästhetik zentral ist. Der Orient ist prächtig, luxuriös und voller Wunder; irrational und gefährlich zugleich entzieht er sich dem Verständnis des als rational kodierten Okzidents. Diese beiden Funktionen, eine textimmanente und eine zweite auf der *discours*-Ebene, erschöpfen sich nicht mit der Palastbeschreibung,[511] sondern werden auf der narrativen Ebene fortgesetzt.

Neben dem Rivalenmotiv ergänzt der Männervergleich, auch als *gabs* oder „Reckenspäße“[512] bekannt, die Motivreihe der Karlsreise. Dieses Motiv, weit verbreitet in der altnordischen Literatur,[513] ist hier insofern von Bedeutung, als es konträr zur höfischen Gastfreundschaft des Kaisers Hugo entwickelt wird. Die Franken, untergebracht in den prächtigen Zimmern mit kostbaren Betten samt Decken, Kissen und Bettpfosten, vertreiben nach einem üppigen Abendmahl mit reichlich Wein ihre Zeit damit, voreinander zu prahlen und *gabs* austauschen. Dabei zielen fünf *gabs* darauf, den Kaiser Hugo zu erniedrigen, die Stadt Konstantinopel zu zerstören und die Bewohner in Angst und Schrecken zu versetzen, während eine Wette, näm-

509 Vgl. Friede: Die Wahrnehmung, S. 161.

510 „Karl betrachtete den Palast und dessen Pracht / An seine eigenen Besitztümer dachte er nicht mehr / er erinnert sich an seine Frau, die er so stark bedrohte“.

511 Weiterführend zu der Palastbeschreibung s. Labbé, Alain: *L'architecture des palais et des jardins dans les chansons de geste. Essai sur le thème du roi en majesté.* Paris: Champion, 1987; Schlauch, Margaret: „The Palace de Hugon of Constantinople“. In: *Speculum* 7, 4 (1932), S. 500–514.

512 Heinermann: Zeit, S. 540. Heinermann verweist auf Gaston Paris und seine Ansicht, es handle sich dabei um ein altes indisches Motiv, das in der volkstümlichen Tradition des Mittelalters verbreitet war. Er weist darauf hin, dass dieses Motiv besonders häufig in den germanischen, v. a. skandinavischen Sagen zu finden ist.

513 Männervergleich, *mannjafnaðr*, der altisländischen Literatur wird als eine Szene definiert, in der sich zwei Männer in einem Rededuell messen, wobei sie ihre eigenen Taten und Vorzüge auf Kosten ihres Widerparts hervorheben. Darin unterscheidet sie sich von der *senna*, in der die Herabsetzung ein wesentliches Element ist. Zentral ist ein gesellschaftlicher Rahmen, vor dessen Hintergrund die Wortgefechte ausgetragen werden. Dies ist häufig mit erheblichem Biergenuß und Wett-Trinken (*kappdrykkja*) verbunden. Vgl. Uecker, Heiko: „Männervergleich“. In: Beck, Heinrich et al. (Hg.): *RGA*, Bd. 19, 2. Aufl., Berlin: de Gruyter, 2001, S. 110–112 sowie Naumann, Hans-Peter: „Altnordischer Wortstreit“. In: Kleinberger Günther, Ulla et al. (Hg.): *‚Krieg und Frieden‘ – Auseinandersetzung und Versöhnung in Diskursen.* Tübingen: Francke, 2005, S. 147–160, insb. S. 154–158.

 DOI 10.2357/9783772056802

lich die von Oliver, sexuell konnotiert auf die Vergewaltigung von Hugos Tochter abzielt. Wie Devereaux schreibt: „As parodies of the epic tradition of military boasts before a battle, the jests constitute a transgression of the trust placed in the Franks as guests".[514] Als Hugo, der heimlich einen Spion in eine hohle Säule in Karls Gemach platziert, von den respektlosen und obszönen Wetten erfährt, fällt er, wie auch schon sein Spion zuvor, das moralische Urteil: „folie" (*PdC*, S. 38, 629) und besteht darauf, dass die Franken ihre *gabs* realisieren. Mit dieser Tat wird eine Parallele zu der Eröffnungsszene gezogen: War es zu Beginn Karl der Große, der die Worte seiner Frau bestätigt sehen wollte, so ist es hier der mächtige Kaiser Hugo, der sich herausgefordert fühlt und prüfen will, ob das Gesagte der Wahrheit entspricht. Wichtig für die Orient-Konstruktion der Episode ist die Tatsache, dass Karl der Große als Sieger davonkommt, trotz der expliziten moralischen Verurteilung seiner Taten sowohl durch die Kommentare des Spions als auch Hugos und in letzter Instanz der Engel, die Karl mithilfe seiner Reliquien aus Jerusalem um Hilfe bittet. Durch intensive Gebete können er und seine Gefährten die versprochenen Prahlereien in die Tat umsetzen, so dass Hugo vor dieser großen, ihm unbekannten Macht zurückschreckt, um Verzeihung bittet und sich Karl letztendlich unterwirft. Karls Macht und Autorität sind göttlicher Herkunft und nur mit göttlicher Hilfe kommt er erhobenen Hauptes aus dem Machtkampf mit Hugo, dessen Macht zwar auf Reichtum und Wohlstand sowie beeindruckenden Gebäuden beruht, die ihm aber keinen Zutritt in die Sphären der spirituell-religiösen Überlegenheit ermöglicht.

Anhand dieser einführenden Analysen der Alteritätsdiskurse innerhalb der französischen Heldenepik wird bereits deutlich, dass die Konstruktion von religiöser (in der *Chanson de Roland*) oder sozialer (im *Voyage de Charlemagne*) Differenz die Formung und Vergewisserung der eigenen, d. h. lateinisch-christlichen, fränkischen Identität und Selbstwahrnehmung konstituiert. Obwohl diese Texte nach den Transmissions- und Übersetzungsprozessen ihre Funktion als Medien der Konstruktion einer kollektiven Identität verlieren, dienen sie als Folie für eine gewinnbringende Analyse jener Alteritätsdiskurse in den übertragenen ostnordischen Karlstexten, die sowohl intertextuell innerhalb der Codices als auch extratextuell im Kontext der soziokulturellen Hintergründe in Schweden und Dänemark des 15. Jahrhunderts re-interpretiert werden können.

## 6.3. Alterität in der altschwedischen Roncesvalles-Episode

Die Präsenz von Muslimen und Juden im mittelalterlichen Skandinavien und in der baltischen Region kann durch keine Quellen belegt werden. Jonathan Adams und Cordelia Heß definieren deren Existenz im Norden daher als *absent presence*.[515] In der Tat kam die Begegnung mit den Muslimen im ostnordischen Raum vor allem auf literarischem Wege zustande: durch Übersetzungen und Adaptionen der kontinental-europäischen Stoffe, zu denen auch die übersetzte Karlsdichtung gehört. Dabei wurden Alteritätskonstruktionen transportiert, die in der zentraleuropäischen Literaturtradition bereits die Grenzen zwischen den historiographischen, religiösen und fiktionalen Diskursen in der Darstellung des *Fremden* sowie des *Anderen*

514 Devereaux: Constantinople, S. 57.

515 Adams/ Heß: Encounters, S. 3. Weiterführend zum Konzept, s. Law, John: *After Method. Mess in Social Science Research.* London: Routledge, 2004.

verschwimmen ließen und als Medien der Identitätsschaffung narrativ stabilisiert wurden. Darauf ist wohl zurückzuführen, dass das Islambild der altostnordischen Literatur pejorativ konnotierte Stereotypen enthielt, wie Adams in seiner Studie zum Islambild in *Fornsvenska legendariet*, *Själens tröst* sowie *Mandevilles Rejse* feststellt:

> These texts do not reflect actual contact between the North and the Islamic world, but rather the incorporation of anti-Muslim polemics and the standard stereotypes of Western Christendom into East Norse literary culture.[516]

Dass der narrative Entwurf der Begegnung mit dem *Anderen* nicht auf tatsächlichen Kontakten mit den Sarazenen bzw. Heiden beruhte, sondern aus einem bereits etablierten Islambild resultierte, dürfte auch im Falle der adaptierten *Chanson de Roland* Tatsache sein. Dass aber dieses Islambild in der binären Opposition gut/ böse bzw. christlich/ heidnisch keineswegs stabil war, hat bereits die vorangehende Analyse gezeigt. Ob die altschwedische Adaption ebenfalls im Dienste einer literarischen Kreuzzugslegitimation ein geschlossenes Konzept der westlich-christlichen Identität propagiert oder ob an dem transportierten Islambild bereits Verschiebungen und Hybridisierungen des heidnischen Anderen erkennbar sind und welche Funktionen die möglichen Modifikationen im altschwedischen literarischen System haben, wird im Folgenden anhand des *close reading* ausgewählter Passagen beantwortet.

Die Adaption der Schlacht von Roncesvalles ins Altschwedische ist vor allem durch eine rigorose Kürzungstendenz gekennzeichnet, die alle deskriptiven Details zu diesem historischen Ereignis betrifft. Die altschwedische Episode konzentriert sich vor allem auf die Schlachtbeschreibungen und Rolands Tod, ohne dass die Vorgeschichte des Verrats Ganelons eingangs thematisiert wird.[517] Diese Omission schafft zwar zum einen gewisse Leerstellen, die vom Rezipienten selbst gefüllt werden können, verhindert aber zum anderen nuancierte Lesarten, die eben die Fragilität und Brüchigkeit der christlichen Gemeinschaft offenbaren. Die Schlacht von Roncesvalles ist daher in erster Linie der martialischen Ästhetik des Kampfes verpflichtet, des Kampfes zwischen den Christen und den Heiden oder, um es so plakativ, wie die Episode es nahe legt, zu formulieren: zwischen Gut und Böse. Dennoch liefert sie auch bestimmte Bilder der *Anderen*, der Sarazenen. Diese werden hier durch wenige erklärende Sätze allerdings recht einseitig dargestellt. Eine Art Epilog bietet die Eröffnungsszene mit dem Satz:

> Hær sigx aff hærfærdh the som
> k: m k: foor til spania la*n*dh
> a hend*er* marsilio kon*un*ge Om
> ha*n* satte efft*er* sik j landwærn[518]

Mit dieser einleitenden Floskel ist die Episode im Grunde als *hærfærdh* mit der Begründung *landwærn* in all seiner Gesamtheit charakterisiert.

516 Adams, Jonathan: „The Life of the Prophet Muhammad in the East Norse“. In: Ders./ Heß: Fear, S. 203–237, hier S. 204.

517 Allerdings wird Ganelons Verrat als Tatsache recht früh kommuniziert: „Och allæ sørgeligæst*er* war k: m: k: / for*e* thy at han thøkt*is* wita at gwenell jærll skulde swikæ“, (*KM*, S. 44, 17–19) – „und von allen am meisten bekümmert war Kaiser Karl der Große, denn es schien ihm gewiss, dass Herzog Ganelon betrügen würde“.

518 „Hier wird von diesem Kriegszug erzählt, als Kaiser Karl der Große nach Spanien fuhr, um den König Marsilius zu treffen. Er hinterließ eine Landesverteidigung“, (*KM*, S. 42, 29–32).

 DOI 10.2357/9783772056802

Anschließend wird Karls Nachhut thematisiert, dabei wird Roland nicht namentlich, sondern lediglich als „systerson sin“ (*KM*, D4a, S. 44, 3) – *sein Neffe* – aufgeführt. Augenscheinlich wurde die Tatsache als bekannt vorausgesetzt, sodass die Rezipienten dieses Verwandtschaftsverhältnis selbst dekodieren konnten. Interessanterweise listet die Handschrift Cod. Holm. D3 (*Fru Elins bok*), die etwa auf dreißig bis vierzig Jahre später datiert wird,[519] Roland namentlich auf: „roland syster som sin“ (*KM*, D3, S. 45, 3) – *Roland, sein Neffe*. Vermutlich hat der Redaktor der späteren Textfassung den Namen hinzugefügt, um sein Publikum frühzeitig über das Verwandtschaftsverhältnis zwischen Roland und Karl zu informieren. Weitere Beteiligte sind Olo, ærchibiscop Torpen, Serin, Geres, Hatun starke, Beming, Sampson hertuge, Jwan, Jwore, Engeler und Geradh hin gambla. Die Reihenfolge weicht in Cod. Holm. D3 unwesentlich ab; auffällig ist hierbei die Tatsache, dass Erzbischof Turpin hier offensichtlich nicht dem Zwölferbund angehört, obwohl seine Rolle im Kampfgeschehen von großer Relevanz ist. Auch der in anderen heldenepischen Gedichten dem Kreis der Zwölf assoziierte Ogier/ Holger findet in den skandinavischen Übertragungen keinen Raum. Den zwölf Gefährten stehen Tausende Christen zur Seite, als Karl sie verlässt.[520] Der Abschied wird von einer Vorahnung begleitet, die aus Karls Träumen resultiert und den Verrat Ganelons auf diese Weise thematisiert:

> Swa myklæ sorgh haffu*er* iach / at
> iach git*er* ey a hestæ sitit for gwenel
> iærll skuld / for thy nw ward*er* franz
> æruin*g*iæ løst j nat / for*e* mik bars
> so*m* gudz engil kom til mi*n* / och brøt
> sund*er* spiuthskapt mith mella*n* mi*n*a
> handa / och thy wet iach at swiken ær
> roland syst*er*son mi*n*.

Gwenels (Ganelons) Verrat wird auf diese Weise als Katalysator des Untergangs eingeführt, allerdings ohne jegliche Vorgeschichte, die sowohl das Verwandtschaftsverhältnis (Rolands Stiefvater) als auch die Nähe zu Karl erklären würde. In Cod. Holm. D4a heißt es irrtümlicherweise:

> Mag-
> n*us* k: hin hedne / och gwenel iærl haffu*er*
> radh*it* swik wider rolandh och them tolff
> jæmpnu*n*ga Och haffu*er* gwenel thigat
> th*er* til godha gaffuor / badhe j gull
> och silffu*er* j hæstu*m* och andhro*m* haffwo*m*.[521]

---

519 D4a (*Codex Verelianus*) wird auf etwa 1448 +/- 5 Jahre datiert, D3 (*Fru Elins Bok*) auf 1478/88 +/- 5 Jahre. Vgl. die 2017 erschienene Dissertation: Backman: Handskriftens, S. 31 und S. 59.

520 Vgl. „thusandhe c*r*istne mæn som k: m k: fik th*e*m mz sik“, (*KM*, D4a, S. 44, 10).

521 „Einen so großen Kummer habe ich, dass ich es nicht schaffe, auf dem Pferd zu sitzen wegen Herzog Gwenel (= Ganelon), denn nun wird Frankreich erbenlos heute Nacht. Mir erschien es, als wäre Gottes Engel zu mir gekommen und hätte meinen Speerschaft zwischen meinen Händen in Stücke zerbrochen. Und darum weiß ich, dass Roland, mein Neffe, verraten wird“, (*KM*, D4a, S. 44, 25–46, 1), bzw. „König Magnus der Heide und Herzog Gwenel haben einen Verrat gegen Roland und die zwölf Gefährten beschlossen und dafür hat Gwenel gute Gaben erhalten, sowohl an Gold wie auch an Silber, Pferden und anderen Besitztümern, (*KM,* D4a, S. 46, 2–7).

Hier wird der König Marsilius als „magnus k: hin hedne“ – *König Magnus der Heide* – tituliert, wohingegen Cod. Holm. D3 an dieser Stelle unmissverständlicher „Marsilius konungh then hædin“ (*KM*, D3, S. 47, 2–3) – *König Marsilius der Heide* – namentlich nennt. Die Bezeichnung „magnus“ ist insofern irreführend, als in der vorgehenden Episode der Reise nach Jerusalem und Konstantinopel erklärt wird, wie Karl zu diesem Beinamen kommt. Die konsequenterweise sich durch den gesamten Text ziehende Bezeichnung „k magnus“ für Marsilius eröffnet damit aber eine virtuelle Ununterscheidbarkeit zwischen den beiden Königen, deren einziges Differenzierungsmerkmal zunächst in ihrer Zugehörigkeit zu Christentum bzw. der polytheistischen Idolatrie besteht.

Auch die Passage, die mit „nw sa*m*pnar magn*us* k: hær sinom. k: iærlla h*e*rtuga och allom rik*is* ma*n*no*m*“[522] eingeleitet wird, liest sich zunächst wie ein von Karl Magnus initiierter Kampfruf, bis die Richtigstellung mit der geographischen Angabe „j lande thy so*m* sarag*us* het*er*“[523] hergestellt ist. Hier werden zudem die heidnischen Götter „magment och teroga*n*t, guda waron“[524] eingeführt, auch wenn nicht in der sonst prominenten Dreieinigkeit des heidnischen Pantheons, bestehend aus Apollo, Tervagant und Muhammad.[525] Parallel zum Zwölferbund um Roland weist die heidnische Armee ebenfalls zwölf Gefährten auf: „Nw æro talde tolff iempnu*n*gar hedne mæn mote th*e*m tolff c*ri*stno*m* ma*n*no*m*“[526]. Die Organisation der heidnischen Armee um den Zwölferbund der Gefährten ist parallel zu der christlichen konzipiert, so dass man an dieser Stelle von einem *mirror image* hinsichtlich der Armee-Struktur sprechen kann. Ihre Unterschiede werden nun lokal („saragus“) und religiös („magment och terogant“) narrativ begründet. Doch welche Attribute werden den heidnischen Kämpfern attestiert und welches Bild wird damit auf der narrativen Ebene vermittelt?

Die Bezeichnungen für Marsilius’ Kämpfer sind nicht besonders vielfältig: Die häufigste Umschreibung ist *hedhæn* bzw. *blaman*. Dies sind auch die üblichen Bezeichnungen für Muslime in den altostnordischen Texten.[527] Darüber hinaus werden die einzelnen Kämpfer deskriptiv vorgestellt. Folgende Beispiele belegen, dass es sich hierbei um eine als eindeutig zu bewertende Dämonisierung handelt, welche oppositionär zum christlichen Wertekanon konzipiert ist. So heißt es in Bezug auf Margaris, aus dem Lande Katamar: „hed*e*n ma*n* ær engi*n* swa god*er* riddar*e*“[528]. Hinsichtlich der Geographie kann man ebenso von einem Dämonisierungsdiskurs ausgehen, so wird das Herkunftsland des Heiden Gernwbulus z. B. als toter Ort beschrieben:

> thy lande so*m* ha*n* ær ma ey sooll skina

522 „Nun versammelt Karl der Große sein Heer. Könige, Fürsten, Herzöge und Männer aus dem gesamten Reich“, (*KM*, D4a, S. 46, 10–12).

523 „In diesem Land, das Saragozza heißt“, (ebd., 13–14).

524 „Magment und Terogant, unsere Götter“, (ebd., 26).

525 Weiterführend zum Thema: Daniel, Norman: *Heroes and Saracens. An Interpretation of the Chansons de Geste.* Edinburgh: University Press, 1984 insb. das Kapitel „The Gods“, S. 121–240.

526 „Nun wird erzählt, dass die zwölf heidnischen Gefährten auf die zwölf Christen trafen“, (*KM*, D4a, S. 54, 10–12).

527 Jonathan Adams verweist auf weitere Bezeichnungen, die neben *saracen* u. a. im *Fornsvenska legedariet* und *Mandevilles Rejse* erscheinen: einige Namen mit biblischen Referenzen, so etwa *ismaelite* (Ishmaelite; Genesis 16. 11), *moabite* (Moabite; Genesis 19. 37), and *amonite* (Ammonite; Genesis 19. 38), auch *araber* und *bedoines* und ab dem 16. Jahrhundert auch *mahomet* und *tyrke* mit ihren jeweils spezifischen Konnotationen. Vgl. Adams: The Life, S. 204–205.

528 „Ein Heide ist kein so guter Ritter“, (*KM*, D4a, S. 52, 9).

 DOI 10.2357/9783772056802

> och korn bæræ eller wæxæ / ey regn
> komma/ ey blomster springa.[529]

Der Bruder des Königs Marsilius Falzaron stammt aus einem Land, wo

> waro swa onde mæn at jordhin yp-
> nadis fore them och swnko swa nider
> til helffuitis[530]

Neben diesen geographischen Dämonisierungsdiskursen finden sich auch Wertungen, die auf das amoralische Verhalten der Heiden hinweisen, so im Falle Waldabris', der nur durch Betrug die Stadt Jerusalem erobert und dort weitere Gräueltaten verübt habe:[531]

> han wan iherusalems
> borgh mz swikom / han smittadhe templum dominj
> och drap patriarchan.[532]

Vereinzelt finden sich relativierende Aussagen, die gar als positiv bewertet werden können: So werden die schon eben genannten Heiden Gernwbulus und Margaris als „badhe godhe riddarea starke och hardæ" (*KM*, D4a, S. 64, 30–31) – *beide gute und starke Ritter* – beschrieben. Darüber hinaus heißt es über Margaris: „och godher drenger ware han om han ware cristin" (*KM*, D4a, S. 70, 16–18) – *ein guter Knabe wäre er, wenn er ein Christ wäre* –, Clibanus sei „raskare æn swala flygande" (*KM*, D4a, S. 72, 8) – *schneller als eine fliegende Schwalbe* – und Grondomes „war skiutare æn fogill flygande" (*KM*, D4a, S. 74, 29–30) – *schneller als ein fliegender Vogel*. Diese Eigenschaften definieren die Heiden zumindest auf dem Schlachtfeld als würdige Gegner der christlichen Armee, deren Makel allein in der muslimischen Religionszugehörigkeit besteht. Diese Differenz wird im Text nur an wenigen Stellen thematisiert, so z. B. in Form einer direkten Anrede durch Roland, wenn er im harten Kampf die Heiden adressiert:

> Nw skulen j wita och fres-
> ta huru mykit idher trægud mogho mo-
> te gudhi warom alzwaldugom och petro apostolo,[533]

oder wenn Marsilius „kallar a trægud sin Magment och therogant och bider them hielpæ sik".[534]

529 „Weil in dem Lande, aus dem er kommt, keine Sonne scheinen und Weizen tragen oder wachsen kann, kein Regen kommen oder Blumen sprießen", (*KM*, D4a, S. 54, 5–7).

530 „Es waren so böse Männer, dass sich die Erde vor ihnen auftat und sie in die Hölle hinabsanken", (*KM*, D4a, S. 62, 2–4).

531 Eine *chanson*, die Waldabris und seine Untaten in Jerusalem thematisiert, ist nicht überliefert. Die Referenzen solcher Art sind nach Bastert Überreste eines geschlossenen heldenepischen Universums der Romania, „wodurch das Erzählgeschehen der französischen Heldenepik als ein großes Kontinuum erscheint". Vgl. Bastert: Helden, S. 49.

532 „Er eroberte Jerusalem mit Verrat, er beschmutzte den Tempel des Herrn und tötete den Patriarchen", (*KM*, D4a, S. 72, 30–32).

533 „Nun sollt ihr wissen und erproben, was eure Holzgötter vermögen, gegenüber unserem allmächtigen Gott und dem Apostel Petrus", (*KM*, D4a, S. 76, 29–31).

534 „Seinen Holzgott Magment und Terogant anruft und sie um Hilfe bittet", (*KM*, D4a, S. 78,33 – 80,4).

Die aufgeführten Beispiele zeigen, dass durch den Prozess der Übertragung und die damit einhergehende Kürzung mancher deskriptiver Passagen im Hinblick auf die Verhandlungen mit der Alterität eine Komplexitätsreduktion festzustellen ist. Der altschwedische Text hält sich an die stereotype Handlungsdarstellung der Vorlage(n), tilgt jedoch u. a. theologische Diskurse, die in Form von Dialogen die virtuelle Indifferenz der beiden Glaubensgemeinschaften erst erzeugen würden. Was bleibt, ist die zuweilen relativierte Negativattribuierung der feindlichen Armee, die einerseits durch ihre geographische Herkunft, andererseits durch ihre Zugehörigkeit zum Islam ein *per se* zu bekämpfendes Kollektiv darstellt. Die Vorgeschichte des Verrats von Ganelon, der die Zerbrechlichkeit und Brüchigkeit innerhalb der christlichen Gemeinschaft entweder generiert oder sie bereits bezeugt, spielt in der altschwedischen Adaption kaum eine Rolle – auch wenn Ganelon am Ende mit einer brutalen Todesstrafe dafür belangt wird. Der Hauptakzent liegt hier ganz klar auf den Kampfdarstellungen, die mitunter redundant und stereotyp ausfallen, so durch die formelhaften Wendungen „och hug til ha*ns* mz swærde sino och felte ha*n* døden a jordh“[535] oder „och fælto ha*n* dødhan aff hæstæ sinom“[536]. Die Kampfszenen sind einer expliziten heldenepischen Gewaltästhetik verpflichtet, wie beispielsweise im Kampf Rolands mit Grondomes, der unmittelbar davor als „godher riddaræ, stark*er* och rask*er*“ (*KM*, D4a, S. 76, 13–15) – *ein guter Ritter, stark und schnell* – beschrieben wird:

> thy hiog
> rola*n*d efft*er* hon*om* / och kløff hoffwd ha*ns* swa
> at j ta*n*n*om* stadd*is* / och a*n*nat j axl hans swa
> at baken nid*er* j gik ha*n* och hæst ha*ns* j
> tridhiæ spiutskapt la*n*kt j iordhena[537]

oder in Olivers Zweikampf:

> nw
> rid*er* olo och slo en hedhin ma*n* j sit
> howdh mz th*e*n endhæ so*m* at*er* bleff
> j ha*n*dh han*s* aff spiutskapte ha*ns*
> swa fast at spru*n*go badhon ha*ns* øgo*n*
> aff ha*ns* hoffde.[538]

Derart drastische Gewaltdarstellungen, wie sie auch die *íslendingasögur* kennen, sind dabei keineswegs eine Folge des Kulturtransfers und damit Merkmal der speziell altostnordischen bzw. altschwedischen Adaption des Stoffes, sondern finden sich in dieser Form in der altfranzösischen Version wie in den altwestnordischen bzw. altdänischen Übertragungen. Die Kodierung wie die sprachliche Repräsentation der Gewalttaten in den mittelalterlichen Texten

535 „und er schlug nach ihm mit seinem Schwert und er fiel tot auf die Erde nieder“, (*KM*, D4a, S. 62, 7–8).

536 „und er fiel von seinem Pferd tot darnieder“, (*KM*, D4a, S. 68, 15–16).

537 „Da schlug Roland nach ihm und spaltete seinen Kopf so, dass es (das Schwert) in den Zähnen stand und ein anderen durch die Schulter, so dass es durch den Rücken drang und durch sein Pferd. Es steckte drei Speerschafte tief in der Erde“, (ebd., 16–20).

538 „Nun reitet Oliver und schlug einen Heiden so fest in seinen Kopf mit dem Ende, das in seiner Hand von seinem Speerschaft übrig war, dass seine beiden Augen aus seinem Kopf heraussprangen“, (*KM*, D4a, S. 66, 20–25).

 DOI 10.2357/9783772056802

ist also eher von gattungsspezifischen Aspekten geprägt,[539] die in die Genese einer bestimmten Sinnproduktion miteinfließen. In der Heldenepik ist die Legitimation der Gewalt gattungsspezifisch, so Payens, wenn er schreibt: „L'épopée est par définition apologie de la violence".[540] Der Gegner der epischen Gewalt ist „l'autre, l'étranger, l'ethnie ou la culture concurrentes, dont on accuse les différences jusqu'à la monstruosité".[541] Doch gerade in Bezug auf die Auseinandersetzung mit der islamischen Welt bekämpfen sich zwei ähnlich strukturierte Feudalsysteme, deren Krieger durch ähnliche Werte miteinander verbunden sind, allein aufgrund religiöser Differenz.[542]

Die bereits angesprochene Komplexitätsreduktion der altschwedischen Adaption betrifft allerdings nicht nur deskriptive oder diskursive Abschnitte, die ein differenziertes, nuanciertes Bild der Gegner erlauben würden, sondern auch jene, in denen Ironisierungs- und Herabwürdigungstendenzen in Bezug auf die kämpferischen Tugenden der heidnischen Armee und den Umgang mit ihren Idolen zu finden wären. Diese sind in der *Chanson de Roland* unübersehbar, ebenso wie in anderen volkssprachigen Überlieferungen, beispielsweise im *Rolandslied des Pfaffen Konrad* (um 1170).[543] Jene Textpassagen, in denen die Zerstörung der Götzenbilder durch die Sarazenen selbst einen Zusammenbruch der heidnischen Weltordnung und damit den Sieg des Christentums markiert, sind in der altschwedischen Episode ebenso wenig enthalten wie die bereits im vorangehenden Kapitel thematisierte heidnische Königin Bramimonde, deren Bekehrung zum Christentum als finaler Akt der Akkulturation interpretiert wurde.

Wie die Analyse der relevanten Textpassagen gezeigt hat, ist die altschwedische Adaption der *Chanson de Roland* vor allem durch Kürzungs- und Auslassungstendenzen gekennzeichnet. Diese betreffen auch jene Stellen, die ein differenziertes Bild der heidnischen Gegner, der Sarazenen, im Text als *blamæn* gekennzeichnet, generieren. In der binär konstruierten Konfrontation zwischen zwei sich bekriegenden Weltordnungen, der christlichen und der islamischen, überwiegt die Dämonisierungstendenz in der narrativen Repräsentation des *Anderen*, vor allem wenn es um deren geographische Zuordnung geht. Überraschend relativierend ist hingegen das tadellose Verhalten einiger namentlich aufgelisteter heidnischer Krieger, die man als gute Ritter bezeichnen würde, wären sie Christen – doch da sie es nicht sind, erwartet sie ein drastischer Tod durch Roland und seine zwölf Paladine.[544] Die Kampfhandlungen und Gewaltdarstellungen, die in *Karl Magnus* akzentuiert werden, dienen hier u. a. der Genese eines „singulären Helden",[545] der im Sinne des Kollektivs agiert und dessen unvergleichlich brachiale Gewaltakte ihn für ebenjenes Kollektiv unsterblich und unentbehrlich machen.

539 Vgl. Braun, Manuel u. Cornelia Herberichs: „Gewalt im Mittelalter: Überlegungen zu ihrer Erforschung". In: Dies. (Hg.): *Gewalt im Mittelalter. Realitäten – Imaginationen.* München: Fink, 2005, S. 7–38, hier S. 19.

540 Payen, Jean Charles: „Une Poétique du génocide joyeux: Devoir de violence et plaisir de tuer dans la *Chanson de Roland*". In: *Olifant* 6 (1979), S. 226–236, hier S. 226.

541 Ebd.

542 Vgl. auch Braun/ Herberichs: Gewalt, S. 29.

543 Weiterführend dazu s. Soltani: Orientalische Spiegelungen, Kap. 2 „Orientalische Spiegelungen in der hochmittelalterlichen Narrativik", S. 75–114, insb. S. 96–101.

544 Dass Heiden zu großen Taten fähig waren, wird auch im Prolog von *Konung Alexander* thematisiert: „Uilin ij märkia ok höra / hwat fordhom kunno the hedhno göra" (*KoA*, S. 3, 1–4) – „Wollt ihr aufmerksam sein und hören, zu welchen Taten die Heiden in alten Zeiten fähig waren". Zitiert nach: Ahlstrand: Konung. Weiterführend zum Prolog von *Konung Alexander*, s. Bampi: Medh snille, S. 50–51.

545 Braun/ Herberichs: Gewalt, S. 26.

Ebenso kann man davon ausgehen, dass diese durchaus gattungsspezifische Ästhetik des episch-heroischen Genozids das Publikum sicherlich auch zu faszinieren vermochte.

Als Fazit lässt sich feststellen, dass der altschwedische *Karl Magnus* durch die konsequente Tendenz zur *brevitas* den thematischen Schwerpunkt auf den ideologisch motivierten Kampf zwischen den Christen und den Heiden legt. Die zentrale Figur des Geschehens ist, vergleichbar mit anderen volkssprachigen Überlieferungen der *Chanson de Roland*, hauptsächlich Roland und sein bester Freund und Schwager Olo (Oliver). Durch den martialischen Fokus überwiegt der Dämonisierungsdiskurs, wenn es um die narrativen Darstellungen der *Anderen* geht – ein nuanciertes Bild wird hier durch eine marginale Positivattribuierung der Sarazenen im Hinblick auf ihren Kampfesmut, der im Wertekanon der beiden Weltordnungen vertreten sein dürfte, zumindest angestrebt, aber nicht ganz realisiert. Zweifelsohne bedarf die Genese eines singulären Helden auch würdiger Gegner, deren Herkunft zwar dämonisch und obskur ist, deren Kampffertigkeiten aber tadellos sein müssen. Die Exklusion der narrativ in doppelter Hinsicht *anders* kodierten Figur der heidnischen Königin Bramimonde – zum einen als weiblich in einem monologisch-maskulinen epischen Universum, zum anderen als heidnisch in einer xenophob-ideologischen christlichen Welt – trägt zu der reduktionistischen Weise des Umgangs mit dem *Anderen* im altschwedischen *Karl Magnus* bei.

## 6.4. Alterität in *Karl Magnus Krønike*

Die altdänische *Krønike* umfasst in ihrer zirkulären Struktur, beginnend mit der Kindheit und endend mit dem Tod Karls des Großen, insgesamt acht Kapitel, die ohne überleitende Sätze und das Bemühen um die logische Stringenz aneinandergeknüpft sind und sich auf der thematischen Ebene vor allem auf den Kampf Karls des Großen gegen die Heiden konzentrieren. Aufgrund der unterschiedlichen Überlieferungssituation bieten sich nicht nur die beiden (im Altschwedischen erhaltenen) Episoden, die Schlacht von Roncesvalles und Karls Reise, als Grundlage für Analysen an. Auch weitere Episoden ermöglichen gewinnbringende Kontextualisierungsmöglichkeiten hinsichtlich der Alteritätsdiskurse. Zentral soll dennoch die Roncesvalles-Episode sein, da erst der Vergleich zwischen den beiden altostnordischen Bearbeitungen Aussagen darüber erlauben wird, inwiefern man hier von gemeinsamen altostnordischen Entwicklungen in Bezug auf die Adaption der *Alteritäts*-Diskurse sprechen und ihre Funktion im altostnordischen Literatursystem bestimmen kann.

### 6.4.1. Alterität im altdänischen Rolandslied: „flyn wndhen i hedhen hwnde …“[546]

Die einleitenden Sätze der *Krønike* sind einem kurzen historischen Abriss über Karls Niederlage in Saragossa gewidmet: Dem Rezipienten werden in knapper Form sowohl die geographische Lage („pa eth høgt bergh“ – *auf einem hohen Berg* – *KMK*, S. 282, 15) als auch Informationen über deren Herrscher König Marsilius präsentiert. Kriegerische Auseinandersetzungen werden ebenfalls sofort thematisiert, wenn es etwa in Marsilius’ Ansprache an seine Männer

546 „Hinfort, ihr heidnischen Hunde …“, (*KMK*, S. 308, 4).

 DOI 10.2357/9783772056802

heißt: „her kommer k m keysære ok will forhære worth land“[547] oder wenn Roland Karl den Großen auffordert, noch die letzte Station Saragossa zu erobern und Marsilius entweder zu töten oder zu christianisieren: „worder anthen dræben ell*e*r cristeneder“ (*KMK*, S. 284, 20). Das „worde cristen“ – Christ-Werden, die Bekehrung als Hauptintention zieht sich zunächst programmatisch durch das gesamte Epos. Im Vergleich zu der altschwedischen Bearbeitung legt die *Krønike* noch weniger Wert auf ein hybrides oder gar relativierend-positives Bild der Sarazenen; die Attribuierung der Sarazenen ist vor allem abwertend und dämonisierend, wie die folgenden exemplarischen Textpassagen belegen.

Im Kampf mit Adelrot, dem Neffen Marsilius’, bezeichnet ihn Roland, der Neffe Karls des Großen – um an dieser Stelle nur noch auf die Parallelstruktur der beiden Parteien hinzuweisen – als „tin *ondhæ hwnd*, icke skall frankerige tabæ syt godhæ priis for mynæ skill“[548] (m. H.). Er tituliert die gesamte Armee so, wenn er sie zum Fliehen auffordert: „flyn wndhen i *hedhen hwnde* i wynnen aldrigh seger aff megh“[549] (m. H.). Das Dämonische der Sarazenen wird durch ihren vermeintlichen Ursprung weiterhin thematisiert, wenn es darum geht, sie zurück in die Hölle zu schicken: „nw wisser jeg teg till *heluedis*“[550] (m. H.) oder wenn Oliver im Dialog mit Roland seine Handlungen begründet: „Jeg feck icke drag*et* myth swærd swa snard so harmt war megh pa th*e*nne *dieffuel*“[551] (m. H.). Wallebrus, der auch schon in der altschwedischen Episode aufgrund seines amoralischen Verhaltens Erwähnung findet, wird folgendermaßen beschrieben: „En hedh*e*n heth wallebrus han hadde wu*n*net ih*erusa*le*m* m*et* for rædelsæ oc gick i salamonis temp*e*l oc drab pat*ri*arghen jnne for høge alter“.[552] Diesen überwindet Roland und übt zugleich Rache für die durch Verrat eroberte Stadt Jerusalem, einen symbolisch aufgeladenen Ort, der bestimmte eschatologische Vorstellungen evozierte,[553] um Wallebrus gleichzeitig auf seinen richtigen Weg zu schicken, nämlich „wegen till *helffuedis*“ (*KMK*, S. 300, 11, m. H.), – *in die Hölle*.

Jenseits der Bezeichnung ‚Heide‘ wird der heidnische Diskurs jedoch in keiner Weise thematisiert. Die üblichen Vertreter des heidnischen Pantheons, Tervagant, Apollo und Muhammad finden hier keine namentliche Erwähnung, lediglich eine ebenso dämonisierende Bezeichnung in der Gegenüberstellung der Religionen durch Roland: „nw skulle i rønæ Om eth*e*r drawels gude ære meghtugere en gudz søn aff hy*m*mer*i*ge och sa*nc*te pedh*e*r apostell“.[554]

Obgleich der Text im Vergleich zur altschwedischen Bearbeitung auf der inhaltlichen Ebene die Katastrophe von Roncesvalles zwar stringenter, aber immer noch vollständig behandelt, so ist hier ebenfalls eine Tendenz zur Komplexitätsreduktion in Bezug auf polyvalente Alteritätsbilder festzuhalten. Dies äußert sich durch eine Simplifizierung bei der Beschreibung der Heiden, die sich zwischen Dämonisierung und Herabwürdigung verorten lässt. Auch wenn

547 „Hier kommt Kaiser Karl der Große, der unser Land zerstören will“, (*KMK*, S. 282, 16–17).

548 „Du übler Hund, Frankenreich wird seinen guten Ruf nicht wegen mir verlieren“, (*KMK*, S. 296, 19–20).

549 „Hinfort, ihr heidnischen Hunde, ihr werdet niemals einen Sieg über mich tragen“, (*KMK*, S. 308, 4–5).

550 „Nun schicke ich dich in die Hölle“, (*KMK*, S. 296, 23).

551 „Ich konnte mein Schwert nicht so schnell ziehen, so übel war mir wegen dieses Teufels“, (*KMK*, S. 298, 9–10).

552 „Ein Heide hieß Wallebrus, er hatte Jerusalem mit Verrat erobert und ging in den Tempel des Salomons und tötete den Patriarchen innen vor dem hohen Altar“, (*KMK*, S. 300, 4–6).

553 Vgl. Soltani: Orientalische Spiegelungen, S. 60.

554 „Nun sollt ihr erfahren, ob eure Teufelsgötter mächtiger sind als der Sohn Gottes im Himmelreich und der Apostel Sankt Peter“, (*KMK*, S. 302, 7–9).

die anfangs noch kommunizierte Möglichkeit einer Bekehrung, *worder anthen dræben eller cristeneder*, die sich eindeutig am Gebot des Kreuzzugspredigers Bernhard von Clairvaux orientiert,[555] eine Alternative zum Massaker von Roncesvalles sein könnte, wird ihr Potenzial im Verlauf des Textes nicht realisiert, bis auf die abschließende Passage, in der die heidnische, allerdings sächsische Königin Sybilia zum Christentum konvertiert. Diese bereits im Zusammenhang mit den gattungsspezifischen Gender-Diskursen diskutierte Bekehrung ist an dieser Stelle insofern relevant, als Sybilia zwar das heidnische *Andere* repräsentiert, jedoch nicht zum Kollektiv der Sarazenen gehört, deren einziger Ausweg aus Roncesvalles *wegen till helffuedis* ist.

So überrascht es nicht, dass den dämonisch skizzierten Heiden die christlichen, als Märtyrer dargestellten Helden, Roland, Oliver und ihre Gefährten gegenübergestellt werden. Bereits bei der Abreise Karls aus Roncesvalles wird der Märtyrertod und der Untergang der fränkischen Armee durch den prophetischen Traum Karls präfiguriert. Rolands Bewertung der Schlacht, die angesichts des nahenden Todes seines Freundes und Waffenbruders Oliver emotional-episch gefärbt ist, fällt eindeutig aus, wenn es heißt: „ther till wastu skapt i w*er*dhen ath styrkæ och op r*e*tthæ r*e*ttwishet och nedræ høgffærd och wr*e*tth enghen rydder*e* war bædræ i w*er*den en tw".[556] Dass *rettwishet* und *wretth* hier auf der christlichen bzw. heidnischen Seite zu verorten sind, daran lässt die Episode keine Zweifel aufkommen. Auch Rolands Würdigung als Ritter und Kämpfer durch Karl bezeugt seine Singularität als Held, dessengleichen die Welt nie wieder erblicken werde, wie Karl angesichts des getöteten Roland ausruft: „welsign*et* wor*e* tw roland So wæl død som løffue*nd**is* tin lyghæ worth ald*ri*gh fødd*er* tu wast bode gudz we*n* oc da*n*ne ma*n*ne".[557]

Der ideologisch-christliche Fokus der Erzählung wird narrativ zusätzlich durch viele Träume und Mirakel – „stor jertegnæ" (*KMK*, S. 298, 18) – verstärkt, die zum einen den Tod Rolands vorausdeuten und zum anderen aber auch gleichzeitig den göttlichen Beistand illustrieren. Neben Karls prophetischen Träumen sind es vor allem Naturerscheinungen vor Ort in Roncesvalles, welche die Katastrophe prognostizieren: So verdunkelt sich der Himmel am Tag der Tragödie, weil die Sonne an einem solchen Tag kein Licht mehr spenden kann. Die Interpretation des Ereignisses wird dem Rezipienten unmittelbar angeboten, wenn es heißt: „sa*n*ct*us* egedius syg*e*r ath th*et* iertegne skede for rolandz skilld thi ha*n* skullæ dø th*e*n dag".[558] Nach der Schlacht betet Karl zu Gott und bittet um Hilfe bei der Trennung der heidnischen und

555 Die Doppelformel „Ad delendas penitus, aut certe convertendas nationes illas …" findet sich im Brief 457 von Bernhard von Clairvaux aus dem Jahr 1147, in dem er zum Kreuzzug gegen die Wenden aufruft. Vgl. Ep. CDLVII „Ad universos fideles"/Brief 457 „An alle Gläubigen". In: Winkler, Gerhard B. (Hg.): *Bernhard von Clairvaux. Sämtliche Werke*. Bd. 3, Innsbruck: Tyrolia, 1992, S. 890–893. Weiterführend s. Skottki, Kristin: „Until the Full Number of Gentiles Has Come In: Exegesis and Prophecy in St. Bernard's Crusade-Related Writings". In: Lapina, Elizabeth u. Nicholas Morton (Hg.): *The Uses of the Bible in Crusader Sources*. Leiden/ Boston: Brill, 2017 (= Commentaria; 7), S. 236–272.

556 „Du wurdest dafür in die Welt geboren, um das Recht zu stärken und aufzurichten und das Unrecht und den Hochmut zu vermindern. Kein Ritter war besser als du auf der Welt", (*KMK*, S. 312, 12–14).

557 „Gesegnet seist du, Roland, tot wie lebend, deinesgleichen wird niemals geboren. Du warst sowohl Gottes Freund als auch ein tapferer Mann", (*KMK*, S. 318, 9–11).

558 „Sankt Ägidius sagt, dass diese Zeichen wegen Roland geschahen, da er an diesem Tag sterben würde", (ebd., 20–22).

 DOI 10.2357/9783772056802

christlichen Leichname. Am nächsten Morgen „stod en tornæ bosk wit hwor hedn*in*g*is* how*et* ok the cristne loge som thee war*e* falnæ“.[559]

Die aufgeführten Beispiele belegen, dass die Übersetzung und Adaption der *Chanson de Roland* rhetorisch immer noch im Dienste einer Kreuzzugsideologie stehen. Dabei verlagert sich der Fokus im Zuge des Transfers von *dulce France* auf die gesamte Christenheit. Die epische Apokalypse von Roncesvalles steht dabei im reduktionistischen Duktus eines dämonisch kodierten *Anderen* – die Strafe für das Anderssein führt sie direkt in die Hölle.

### 6.4.2. Alternierende Alteritätsdiskurse in der *Karl Magnus Krønike*?

Das altdänische *Rolandslied* ist jedoch nicht die einzige Episode in der *Krønike* aus dem breiten Fundus der *chansons de geste*, die Alteritätskonstruktionen entwirft und vermittelt. Ob sie dabei als repräsentativ im Umgang mit dem *Anderen* in der altdänischen Literatur erachtet werden, können Analysen weiterer Szenen bestätigen oder widerlegen: Die zirkulär aufgebaute Kompilation behandelt neben den orientalischen und orientalisierten *Anderen* auch andere als heidnisch definierte Völkergruppen, so etwa die Sachsen in der Episode IV. „Kampen i Saksen med Kong Vittelin“.[560]

Im Mittelpunkt des Kapitels „Kampen i Spanien med Kong Angulando“, einer kompilierten Adaption der *Chanson d'Aspremont* mit einigen Szenen der *Pseudo-Turpin Chronik*,[561] steht der Kampf Karls des Großen mit dem heidnischen König Angulando, der bei seinem Feldzug in Spanien viele Christen zur Flucht zwang. Das in dieser Episode konstruierte Bild des „rechten“ Glaubens wird mit Karls Antwort auf Angulandos Frage, warum Karl das Land, das weder ihm noch seinem Vater gehöre, nehmen wolle, unmissverständlich artikuliert: „Vor herre skabede christne mend offuer hedninge oc bød at hade eder“.[562] Karls Argumentationsweise basiert auch hier auf dem eigenen Religionsmodell, das eine klar distinkte Opposition zwischen Heiden und (Über-) Christen offeriert und so den Krieg legitimiert. Der Versuch Angulandos, seinen Glauben zu verteidigen, scheitert, wenn Karl diesen mit dem Satz kommentiert:

> wij t*r*o pa gud fadher ok søn ok th*e*n helge and tha wij døø ko*m*mer war syel tyl hy*m*mer*ig*e ok ether till heluede, tw skalt nw haffue kor*e*tth hwath helder tw willt.[563]

559 „Es stand ein Dornenbusch am Kopf eines jeden Heiden und die Christen lagen so wie sie gefallen waren“, (*KMK*, S. 320, 11–12).

560 In Bezug auf den Kampf zwischen Karls Männern und den Sachsen heißt es z. B. „The cr*is*tne wordhe seg ma*n*neleg og gior*e* the hedne stor skade“, (*KMK*, S. 184, 3–4) – „Die Christen wehrten sich tapfer und fügten den Heiden einen großen Schaden zu“.

561 Zur Kompilationsstruktur der beiden Episoden in der altwestnordischen Überlieferung, s. Tétrel, Hélène: „Le *Pseudo-Turpin* et *L'Aspremont* norrois: la branche IV de la Karlamagnússaga est-elle une compilation mécanique?“ In: *Romania* 120 (2002), S. 326–352.

562 „Unser Herr erschuf die Christen über den Heiden und gebot, euch zu hassen“. Da die Handschrift Vu 82 an dieser Stelle nicht vollständig ist, wird der Satz aus dem Druck Ghemens von 1534 zitiert, um den Sinn des Dialogs wiederzugeben s. *KMK*, S. 87, 28–29. Textstelle in Vu 82 lautet „k. swarde war (…) skabede c*ri*stene men ou*er* hedn*in*ge ok (…) hadhæ eth*er*“ (*KMK*, S. 86, 24–25).

563 „Wir glauben an Gottvater, den Sohn und den Heiligen Geist und wenn wir sterben, kommen unsere Seelen ins Himmelreich und eure in die Hölle. Du wirst nun gewählt haben, was du lieber willst“, (*KMK*, S. 86,28 – 88,1).

Nach der harten Schlacht, in der alle Heiden geschlagen wurden, gelangt Angulando zu der Einsicht „ath ether tr*o* ær helg*e*r en wor“[564] und will sich am nächsten Morgen taufen lassen. Als er jedoch Karl am prächtig gedeckten Tisch sitzen sieht, revidiert er seine Entscheidung angesichts der zwölf Bedürftigen, die in zerrissenen Kleidern auf dem Boden mit wenig Nahrung neben dem Tisch kauern. Karls Erklärung, „th*et* ær gudz folk wij fødhæ xij aff th*e*m hwer dag, for the xij war*e* gudz apostel“[565] relativiert Angulandos Auffassung des Christentums als einer besseren, „heiligeren“ Religion. Von der Taufe nimmt er Abstand mit der Begründung:

> th*et* ær wnderleght ath tyne tien*er* syde wyd bord ok haffue nok madh ok win ok tynæ gudz tiener*e* sætther tw langht fra tegh ok giffu*e*r them lydh*et* ath ædhæ ok dricke, th*e*r pa mærker jeg ath thin gud ær wærre æn my*n*, thy will ieg enghe lwnde worde cr*is*ten i the*n*ne tid.[566]

Trotz des kritischen Potenzials der Aussage wird diese im Verlauf der Episode nicht weiter kommentiert. In der darauffolgenden Schlacht flieht Angulando unehrenhaft, nachdem seine Armee geschlagen worden ist.

Ein etwas anderes Bild hinsichtlich heidnischer Ritter wird in einer weiteren Episode des Kapitels konstruiert, die den Zweikampf zwischen Angulandos Sohn Jamund und Karl thematisiert. Dass Karl auch hier der triumphierende Sieger ist, verdankt er allein „gud som all tidh hiellp*er*“ (*KMK*, S. 122, 20) – *dem Gott, der allzeit hilft*. Jamund wird erschlagen, als Roland ihm den Helm samt Kopf spaltet, so dass „hiærnen flødh wd aff mwnnen ok størthæ dødh nædher“.[567] Als seine verunstaltete Leiche („oc war høgr*e* arm sønder slage*n* oc bodhæ øgen laa wdhæ pa kynbeneth“[568]) weggetragen wird, würdigt Karl Jamunds Tapferkeit mit einem Konditionalsatz: „hade th*en*ne man wareth cristen tha hadde enge*n* rasker*e* rydde*re* war*e*tt i all w*er*den“.[569] Aber auch die schnellsten Ritter der Welt taugen nichts, wenn sie heidnisch sind, so dass Jamund unmittelbar nach Karls Äußerung „worde […] giffue*n* all diæfflæ i helwidhæ“.[570]

Jamunds Tod verursacht auch in eigenen Reihen Zweifel an der heidnischen Religion und so erklingt die Frage nach der Macht der Götter mehrfach beim Anblick des toten Jamund, etwa von Galinger: „hwor ær tin krafft wo*r* gud magun hwij lather tw so dræbæ tynæ me*n*“[571] oder von Angulando: „hwor ær*e* nw wor*e* gude bleffne hwi gade […] told ath tw blest slagen“.[572] Die

564 „Dass euer Glaube heiliger ist als unserer“, (*KMK*, S. 88, 10).

565 „Das ist Gottes Volk, wir ernähren zwölf von ihnen jeden Tag, da die zwölf Gottes Apostel waren“, (*KMK*, S. 88, 15–16).

566 „Es ist verwunderlich, dass deine Diener am Tisch sitzen und genug Essen und Wein haben und deine Gottesdiener setzt du weit von dir und du gibst ihnen wenig zu essen und zu trinken. Daran merke ich, dass dein Gott schlechter als meiner ist und darum will ich keinesfalls in dieser Zeit Christ werden“, (ebd., 17–21).

567 „Das Hirn floss aus dem Mund und er stürzte tot darnieder“, (ebd., 25–26).

568 „Und der rechte Arm war entzweigeschlagen und beide Augen waren außen auf dem Kinnknochen“, (*KMK*, S. 124, 1–2).

569 „Wenn dieser Mann ein Christ gewesen wäre, da hätte es keinen schnelleren Ritter auf der ganzen Welt gegeben“, (ebd., 4–5).

570 „Wurde allen Teufeln in der Hölle übergeben“, (ebd., 6–7).

571 „Wo ist deine Macht, unser Gott Magun, warum lässt du deine Männer so töten?“, (*KMK*, S. 138, 12–13).

572 „Wo sind nun unsere Götter geblieben. Wie konnten sie es zulassen, dass du erschlagen wurdest?“, (*KMK*, S. 140, 6–7).

 DOI 10.2357/9783772056802

Antwort fällt eindeutig aus: „wor*e* gude dwge inth*et* th*e*m haue drauels q*ui*nær sønder brodh*et* we worde ha*n*num th*e*m sørg*er*".[573]

Ein theologisch fundierter Diskurs findet sich hingegen weiter im Verlauf des Kapitels im Dialog zwischen Roland und Ferakunde, diesem „troløssæ diafel" (*KMK*, S. 142, 149) – *ungläubigen Teufel* –, in der frankophonen Tradition aus dem Geschlecht Goliaths stammend, der Jamunds Tod rächen soll. Der Kampf Rolands gegen Ferakunde ist in der altdänischen Bearbeitung insofern eine Reminiszenz an die biblische Szene zwischen David und Goliath, als Roland ebenfalls Steine gegen seinen Gegner einsetzt („syden slog roland ha*n*num m*et* stenæ"[574]). In der Kampfsituation gestehen sich die Gegner gegenseitig Schlaf- und Erholungsphasen zu. Dabei kommt es zu einem Gespräch, das strukturell an die in der antiken Tradition wurzelnden Lehrdialoge und die im Mittelalter etablierte *disputatio* anknüpft. Diese rhetorische Form organisiert den didaktischen Zweck, nämlich die Wissensvermittlung, dialogisch durch eine Frage-Antwort-Struktur und stellt gleichzeitig ein Identifikationsangebot an das Publikum dar, das sich das Wissen folglich schrittweise erarbeiten kann.[575] Im Dialog übernimmt Roland die Funktion des *magister*, während die Rolle des fragenden *discipulus* dem Riesen Ferakunde zukommt. Inhaltlich thematisieren die Protagonisten Aspekte der christlichen Religion, eingeleitet mit der Frage Ferakundes: „po hwem tro frankes men?",[576] was zu einer Erklärung Rolands über das Wesen des Christentums, die Erschaffung der Welt und die Dreifaltigkeit führt, rhetorisch orientiert am Glaubensbekenntnis. Dabei stellt Ferakunde immer wieder Fragen, die sein intellektuelles Potenzial offenbaren und Roland zu weiteren theologischen Ausführungen motivieren: [577]

Ferrakunde: „pa hwem tro frankes men"
Roland: „pa i*esu*m *christu*m"
Ferakunde: „hwat christus ær"
Roland: „th*et* ær gudz søn aff he*m*merige, ok ær føddher aff jomff*r*v ma*r*ia som dhødæ pa corsset ok trydie dag stod vp aff dødæ ok for till helue*tis* ok togh th*e*r wth adam ok eua ok xl^de^ dag*is* stegh ha*n* wp tiil he*m*mel ok sydh*e*r nw pa syn fadh*e*rs høgræ hand"
Ferakunde: „om jeg kaller g*u*d fader Ok gud søn ok th*e*n helgæ andh th*et* ær jo iij gude"
Roland: „th*et* ær en gud ok icke iij tog iij p*er*son*er* ok en i gudo*m*men mærk hwre abraham saa iij engell ok dyrket en".[578]

---

573 „Unsere Götter taugen nichts, Teufelsweiber haben sie in Stücke geschlagen. Wehe dem, der dem, der sich um sie sorgt.", (ebd., 8–9).

574 „Dann schlug Roland ihn mit Steinen", (*KMK*, S. 144, 10).

575 Weiterführend s. Föllinger, Sabine: „Charakteristika des ‚Lehrdialogs'". In: Dies. et al. (Hg.): *Der Dialog in der Antike: Formen und Funktionen einer literarischen Gattung zwischen Philosophie, Wissensvermittlung und dramatischer Inszenierung.* Berlin u.a.: de Gruyter, 2013 (= Beiträge zur Altertumskunde; 315), S. 23–36.

576 „An wen glauben die Franken?", (*KMK*, S. 146, 2–3).

577 Der Dialog findet sich auf Seiten 146 und 148. Auf einzelne Zeilenangaben wird zugunsten der Übersichtlichkeit verzichtet.

578 F.: „An wen glauben die Franken?"
R.: „An Jesus Christus"
F.: „Was ist Christus?"
R.: „Das ist Gottes Sohn vom Himmelreich, er wurde von der Jungfrau Maria geboren und starb am Kreuz, am dritten Tag ist er von den Toten auferstanden und begab sich in die Hölle und nahm dort Adam und

Zur Illustration seiner didaktischen Vermittlung bemüht sich Roland immer wieder um anschauliche weltliche *exempla*, die auch Ferakunde zu verstehen vermag:

> Ferakunde: „bewiis hwor*e* iij ting kan w*or*de eth"
> Roland: „thet will ieg bewijsæ tegh i we*r*ælss tingh mærk pa en harpe th*e*r ær træth strenge ok handen the ær*e* iij tingh ok eth lydh so ær ok ma*n*dell nøtthen først ær skalen ok swa fnas*et* ok so kærnin the ær*e* iij tingh ok eth i teg sielff ære iij tingh ly*m*mer kroppe*n* ok sielæn togh æstu en ma*n*"
> Ferakunde: „hwor*e* motthæ en jomffr*v* barn føde"
> Roland: „Madkæ fyskæ fwglæ by worde ok leffue aff sølæn ok ander tingh wdh*e*n mandz samlende".[579]

Ferakundes wachsende Kenntnis vom Wesen des Christentums, die schlussendlich zur Akzeptanz der Glaubensgrundsätze führt, entwickelt sich parallel zu Rolands Erklärungen, ist aber stets eine Relativierung des *Credo*: „iegh tror nw wel ath gud ær en ok træ*n*næ æn th*e*t weth iek ecke hur*e* han scullæ søn afflæ"[580] oder „th*et* tror jeg alth well jcke tror jeg ath gud motthæ worde ma*n*",[581] ebenso wie „icke tror jegh pa hans vpstandelssæ".[582] Der friedlich entfaltete theologische Disput endet mit einer Kampfansage, die in einer Bekehrung des Besiegten zur jeweils anderen Religion resultieren soll. Der zentralen Thematik der *Krønike* verpflichtet, ist der letale Ausgang Ferakundes nicht weiter überraschend. Auch angesichts des Todes durch den Stoß in den Bauchnabel, seine einzige verwundbare Stelle, die er Roland zuvor mitgeteilt hat, ist er nicht bereit, sich dem fremden Glauben zu unterwerfen, und ruft seinen Gott an: „Færakude ropede i døden ok sade mament gud tak my*n* siell nw dør jeg".[583]

Diese kursorische Analyse des Kapitels offenbart an dieser Stelle eine starre Konstruktion, welche die gottlosen Götzendiener als Feindbild manifestiert, deren Götter nichts taugen und deren Seelen unmittelbar in die Hölle wandern, obwohl die Sarazenen durchaus als Kämpfer gewürdigt werden. Beachtenswert ist jene Passage, in der Angulando seinen Entschluss zur Taufe angesichts der ihm kritisch erscheinenden Ungerechtigkeit, die dem christlichen Glauben innewohnt, revidiert. Dieser Religionskritik nachzugehen oder sie zu kommentie-

---

Eva heraus und am 40. Tag ist er zum Himmel aufgestiegen und sitzt da nun zur rechten Hand seines Vaters."
F.: „Wenn ich Gottvater, den Gottessohn und den Heiligen Geist anrufe, sind es ja drei Götter."
R.: „Das ist ein Gott und keine drei, doch drei Personen und eine in der Göttlichkeit. Erinnere dich, wie Abraham drei Engel sah und einen anbetete."

579 F.: „Beweise, wie drei Dinge eins sein können."
R.: „Das will ich dir an weltlichen Dingen beweisen: Beachte, an einer Harfe, da sind Holz, Saiten und die Hand. Das sind drei Dinge und ein Laut, so ist bei einer Mandelnuss erst die Schale, dann die Rinde und dann der Kern. Das sind drei Dinge und eins. In dir selbst sind drei Dinge: Gliedmaße, Körper und die Seele und doch bist du ein Mann."
F.: „Wie konnte eine Jungfrau ein Kind gebären?"
R.: „Können nicht Fische und Vögel geschaffen sein und von der Sonne und anderen Dingen leben ohne die Vereinigung mit dem Mann?"

580 „Ich glaube nun, dass Gott eins und drei ist, aber das weiß ich nicht, wie er einen Sohn zeugen konnte", (*KMK*, S. 148, 3–5).

581 „Das glaube ich, dennoch glaube ich nicht daran, dass Gott Mensch werden konnte", (ebd.,9–10).

582 „Ich glaube nicht an seine Auferstehung", (*KMK*, S. 150, 4).

583 „Ferakunde rief im Tod und sagte, Gott Mament nimm meine Seele, nun sterbe ich", (S. 152, 4–5).

 DOI 10.2357/9783772056802

ren, entsprach wohl nicht der Mission des dänischen Bearbeiters/ Übersetzers, die hauptsächlich darin bestand, auch hier theologische Diskurse im Rahmen der binären Opposition Christentum/ Heidentum zu instrumentalisieren, um so die bestialische Kampfästhetik zu legitimieren.

## 6.5. Raum- und Orient-Diskurse in der altschwedischen Übertragung des *Voyage*

Folgende Textanalyse soll anhand des *close reading* der relevanten Passagen der altschwedischen Übertragungen von *Voyage de Charlemagne à Jerusalem et à Constantinople* zur Klärung der Frage beitragen, ob der Umgang mit dem *Anderen* bzw. dem *Fremden* in Folge des Kulturtransfers changiert und wie die Alterität des Orients in den ostnordischen Texten konstruiert wird, so dass man anhand dessen eine Kontinuität oder aber den Wandel der literarischen Orientalismen durch Transmission nachverfolgen kann. Anschließend werden die Funktionen dieser übersetzten Alteritätsdiskurse im einheimischen literarischen Polysystem untersucht.

### 6.5.1. Struktur und weitere Motive

Die recht kurze Episode lässt sich in vier Teile gliedern: Den ersten Teil bildet die Eröffnungsszene in Paris bzw. Saint-Denis, in der die Motivation der Reise sowie bereits einige wichtige Konzepte der Rivalität und der Macht angelegt sind, die mit einem Prolog eingeleitet werden:

> Hær byriæs fagh*er* ær*e*nde och iær[teknæ]
> aff karlla magn*us* kon*u*ngh och tolff [hans]
> iempnu*n*gha.[584]

Der Aufenthalt in Jerusalem findet im zweiten Teil statt, während im dritten Teil die etwas längere Passage dem Treffen mit Kaiser Hugo in Konstantinopel sowie der Durchführung der *gabs* gewidmet ist. Die Rückkehr nach Paris bzw. Saint-Denis stellt den vierten Teil dar, der mit einer Art Epilog abschließt:

> Tha r*e*dde ha*n* sik til spania
> landh som ho*nom* war teeth i ih*er*u*sa*lem
> och loth th*er* efft*er* sik rolandh och
> th*e*m tolff jempnu*n*ga och swa
> lyktom wi waar æue*nt*yr.[585]

Der Beginn und das Ende der Reise in Saint-Denis bilden eine zirkuläre Struktur des Kapitels, welche auch alle skandinavischen Bearbeiter unverändert übernehmen. Die schwedische Version ist zudem mit dem Pro- und Epilog des Dichters/ Übersetzers versehen.

584 „Hier beginnt die Geschichte von schönen Taten und Wundern des Königs Karl des Großen und seiner Zwölf Gefährten“, (*KM*, D4a, S. 2, 1–3).

585 „Da ritt er nach Spanien, von dem ihm in Jerusalem erzählt wurde und ließ dort Roland und die Zwölf Gefährten zurück und so schließen wir unsere Aventüre“, (*KM*, D4a, S. 127, 23–27).

Zunächst sollen hier einige relevante Raumkonzepte näher beleuchtet werden, um sie besser in das Gesamtbild der Alteritätskonstruktion im Text zu integrieren. Bereits die lokalen Konstellationen der Eröffnungsszene enthalten einige Modifikationen, die als intentional im Prozess der Übertragung interpretiert werden können:

Swa ær sakt at h[an]
War j par*is* och haffde th*e*r ste*m*pno [mz]
Allæ iærlla och h*e*rtuga j rikeno [sino]
En ko*nunge*r sætt*is* vnd*er* eth høgt tr[æ]
och drøtni*n*gen hans næst ho*nom* / och [alla]
høffdingæ kring*om* ha*n*.[586]

Die lokale Angabe *vnder eth høgt træ* ist nicht nur im Hinblick auf die altfranzösische Vorlage modifiziert, in der bereits zu Beginn der Ort Saint-Denis „al Seint Denis muster“[587] Erwähnung findet, sondern auch hinsichtlich der altwestnordischen Quelle *Karlamagnús saga*, in der Karl der Große „settist á því móti undir olifatré eitt“.[588] Diese zunächst unwesentliche Variation offenbart einige Hinweise zur Umfunktionalisierung der Lesererwartung. Die zeitgenössischen Rezipienten des *Voyage* konnten durch die unmittelbare Nennung der Abtei von Saint-Denis die Geschichte bereits in einen historischen und religiösen Kontext einordnen, immerhin handelt es sich um einen relevanten Erinnerungsort, der seit 564 den fränkischen Königen als Grablege diente und auf Grund der dort aufbewahrten Reliquien ein beliebter Pilgerort war. Dass der Dichter oder *jongleur* die Pilgerreise von Saint-Denis ausgehen lässt und nicht von Paris, etwa von Notre Dame aus, die bereits 1108 eine berühmte Reliquie besaß, nämlich ein Stück vom Heiligen Kreuz, wird in der Forschung mit der historischen Tatsache erklärt, dass der Zweite Kreuzzug unter Ludwig VII. von Saint-Denis aus begann[589] – worauf der burleske *Voyage de Charlemagne* als Satire gelesen werden kann.

Für die Rezipienten des altschwedischen *Karl Magnus* war die kulturhistorische Dimension solcher Orte weniger relevant als für das zeitgenössische Publikum des *Voyage*; der religiöse Bezug zu Saint-Denis als Aufbewahrungsort wichtiger Reliquien musste daher nicht sofort im Eingangsvers hergestellt werden. Stattdessen werden Ortsangaben deskriptiv neutral angegeben – an dieser Stelle lohnt sich ein Blick in die altwestnordische Saga: Der weiter oben angeführte Olivenbaum der *Karlamagnús saga* wird in der schwedischen Bearbeitung als hoher Baum beschrieben. Hier zeigt sich die Nähe des altwestnordischen Textes zu seiner altfranzösischen Vorlage, in der auch der besagte Olivenbaum – „desuz un olivier“ (*PdC*, S. 4, 7) – vorkommt, was die Forschung dazu veranlasst hat, orientalische Ursprünge der Geschichte zu konstatieren, sind doch Olivenbäume in Nordfrankreich ebenso wenig heimisch wie in

586 „So wird erzählt, dass er in Paris war und dort ein Treffen hatte mit allen Fürsten und Herzögen in seinem Reich. Und der König saß unter einem hohen Baum und seine Königin neben ihm und alle seine Anführer um ihn herum“, (*KM*, D4a, S. 2, V. 7–12).

587 Burgess: Le Pèlerinage, S. 4, 1.

588 „Er saß bei dieser Zusammenkunft unter einem Olivenbaum“, (*KMS*, S. 467). Zitiert wird nach der Edition von Unger: Karlamagnús saga (vgl. Fn. 29), da der kritische Apparat dieser Edition die nötigen Varianten der verschiedenen Redaktionen aufführt, die für die Gegenüberstellung mit den entsprechenden Stellen der *Karl Magnus Krønike* relevant sind.

589 Vgl. Heinermann: Zeit, S. 521, S. 554–555.

Skandinavien.[590] Ergänzend sei noch hinzugefügt, dass die dänische Bearbeitung, welche eine andere Redaktion der Pilgerreise repräsentiert, den Baum schlichtweg durch eine Szene am Tisch ersetzt und Karl „ouer bord“ (*KMK*, S. 264, 27) – *am Tisch* – positioniert, ohne jegliche Angaben über Saint-Denis oder dort vorhandene (Oliven-)Bäume. Für die Entwicklung der Geschichte haben diese Angaben zunächst keine Relevanz. Modifikationen solcher Art öffnen jedoch neue Räume zur Interpretation über die möglichen Intentionen der skandinavischen Übersetzer/ Redaktoren. Durch die Tilgung von Saint-Denis als Ort des Geschehens entfernen sich die skandinavischen Bearbeitungen zunächst vom religiös-historischen Kontext der Geschichte, welche durch ihr recht pragmatisches Setting unter einem (Oliven-)Baum bzw. am Tisch klar im säkularisierten Bereich situiert wird. Ob diese Profanisierungstendenz weitere in der Episode narrativ angelegte Konzepte betrifft, wird nun im Verlauf dieser Arbeit geprüft.

Dass Saint-Denis in den nordischen Bearbeitungen nicht fehlen darf, belegen weitere Szenen, in denen der Ort erwähnt wird:

> At *sanc*ta dyonisij ær
> j frans tok : k : k: kors och allæ han*s*
> riddara.[591]

Es existieren keine Belege darüber, ob die schwedischen Rezipienten diese prominente Pilgerstätte kannten, jedoch kann eine besondere Verbindung zu diesem Ort einer anderen wichtigen Stimme der altschwedischen Literatur zugesprochen werden. Die Heilige Birgitta unternahm im Jahre 1340 zusammen mit ihrem Mann eine Pilgerreise nach Santiago de Compostela und machte auf dem Rückweg einen Halt in der Abtei von Saint-Denis, nicht zuletzt aufgrund ihrer Verehrung für den Heiligen Dyonisius, von dem sie mehrere Visionen hatte, welche in ihren *Revelationes* festgehalten wurden.[592] Allerdings sind keine birgittinischen Schriften in den vier altschwedischen Sammelhandschriften enthalten, so dass man deren Rezeption bei der Leserschaft der vier altschwedischen Sammelhandschriften nicht mit Sicherheit voraussetzen kann, wohl aber bei den Verfassern, ist doch die Anknüpfung an das Kloster Vadstena im Falle der Handschrift Cod. Holm. D4 gegeben.

Auch wenn die schwedischen Rezipienten des 15. Jahrhunderts Saint-Denis als ein relevantes geistliches Zentrum einordnen konnten, dürfte der zeitgenössische Bezug zum historischen Kontext des Zweiten Kreuzzuges zumindest nicht dieselbe Relevanz gehabt haben wie für das französische Publikum zum Zeitpunkt des Verfassens des Gedichts. Hier kann man von einem Funktionswandel ausgehen. Entkontextualisiert ließ sich der durchaus unterhaltsame Text nun in ein neues soziokulturelles Milieu integrieren. Das Fehlen der historischen Verbindung führte eine gewisse Ent-Politisierung mit sich, das satirische Potenzial der Episode blieb jedoch durchaus erhalten und entfaltete sich im Kontext der politischen Situation in Schweden zu Zeiten der Kalmarer Union in einer Reihe weiterer satirischer Texte der Handschriften, u. a. *Herr abboten* als Beispiel für die Kleriker-Satire.

590 Vgl. ebd., S. 540. Heinermann weist jedoch daraufhin, dass die Wendung auch in anderen epischen Texten vorkommt und man daraus keine Schlüsse über die Herkunft der Motive ableiten kann.

591 „In Saint-Denis, das in Frankreich ist, da nahm Kaiser Karl das Kreuz und alle seine Ritter“, (*KM*, D4a, S. 6, 6–8).

592 Vgl. Dzon, Mary: *The Quest for the Christ Child in the Later Middle Ages.* Philadelphia, Pa.: University of Pennsylvania Press, 2017, S. 238. Die Stellen mit den Visionen vom Hl. Dionysius beziehen sich auf Kap. 92 in *Revelationes Extravagantes.* Vgl. Sahlin: Birgitta, S. 15.

Im Folgenden werden nun die Alteritätsdiskurse und das narrativ konstruierte Orient-Bild in der altschwedischen Übertragung analysiert: Wie schon zuvor in der französischen Vorlage resultiert Karls Wunsch, das Heilige Grab in Jerusalem sowie Konstantinopel aufzusuchen, aus den unvorsichtigen Worten seiner Gemahlin. Karls Frage,

west thu nokon t[h*e*n konung]
j w*er*ldine som jemwæl [høwe krono]
at bæræ som mik / e[ll*er* jæm wæn ær]
j hær wakno*m* so*m* iach,[593]

provoziert neben dem ethischen Urteil „ey skal ma*n* [sik lowa siælwan] myk*it*“[594] auch die unangenehme Wahrheit: „jach wet [en som høgre bær] krono sinæ och [høwizskar*e* ær].[595] Hier werden bereits zwei Herrschaftsmodelle gegenübergestellt, das auf Reichtum und Wohlstand beruhende Königreich des – hier noch nicht namentlich erwähnten – Kaisers von Konstantinopel Hwgin und die auf Tapferkeit und Kampftüchtigkeit ausgerichtete Herrschaft Karls des Großen:

Rikar*e* ær ha*n* til fææ æn thu æst
Thok ær ey ha*n* swa god*er* kon*unger* so*m* thu
æst riddar*e* / och ey swa rask*er* j bardaga.[596]

Auf die dringliche Bitte Karls hin, den Namen preiszugeben, beschreibt Karls Gemahlin den Herrschaftsbereich Hugos, der von Persien bis nach Kappadozien[597] reicht:

[ha]n ær keysar*e* j mycla gardhe ha*n*
[radh*e*]r j p*e*rsyam alt til capadocia*m* Ey
Ær jæmfro*m* riddar*e* / och ey swa
Ma*n*gkloker so*m* thu.[598]

Daraufhin brechen Karl und seine Gefährten von dem bereits erwähnten Ort Saint-Denis „j frans“ zunächst nach Jerusalem auf. Auch wenn der Vergleich mit Kaiser Hugo die primäre Motivation der Reise ist, so deklariert Karl sie als Pilgerreise zum Heiligen Grab, wie ihm in mehreren Träumen und Visionen ans Herz gelegt wurde:

[…Jak] haffu*er* huxat fræmdh
[mina a oku]*n*nog landh och søkiæ iher-
[usalems borg] thz ær kom*it* for*e* mik j
[sømpne trim s]i*n*nom och will iach søkiæ

593 „Kennst du irgendeinen König in der Welt, der die Krone genauso hoch tragen kann wie ich oder einen, der gleich erfolgreich ist mit Kriegswaffen wie ich?“, (*KM*, D4a, S. 2, 14–17).
594 „Man soll sich selbst nicht übermäßig loben“, (ebd., 19–20).
595 „Ich kenne einen, der seine Krone höher trägt und höfischer ist als du“, (ebd., 20–21).
596 „Er ist reicher an Besitztümern als du es bist, dennoch ist er kein so guter König wie du ein Ritter bist, und auch nicht so tapfer in der Schlacht“, (ebd., 30–32).
597 Die Nennung Kappadoziens als arabischer Grenzraum deutet auf die Zeit nach dem I. Kreuzzug hin. Vgl. Heinermann: Zeit, S. 525.
598 „Er ist Kaiser in Konstantinopel und herrscht über ganz Persien bis Kappadozien, er ist kein so guter Ritter und auch nicht so allwissend wie du“, (*KM*, S. 4, 15–18).

 DOI 10.2357/9783772056802

[konu*ng* som het]*er* hwgin[599]

Die typischen Pilgerattribute, „pikstaffua sina och pilægrim klæden“ (*KM*, S. 6, 5–6) – *ihre Pilgerstäbe und Pilgergewände* – unterstreichen den Pilgercharakter. Sie werden vor der Reise vom Erzbischof Turpin gesegnet. Mit diesen Zeichen der Pilgerschaft, die zum Teil eine Schutzfunktion inne hatten, indem sie zum einen die Reisenden generell als Pilger kennzeichneten, zum anderen der Unterstützung des Körpers dienten (z. B. der Pilgerstab),[600] wird der friedliche Charakter der Mission deutlich, der im martialisch orientierten Rahmen einer *chanson de geste* durchaus ein Novum darstellt und die Frage nach der Genre-Zugehörigkeit aufwirft. Der symbolische friedliche Charakter wird im Verlaufe der Geschichte, vor allem nach der Ankunft in Konstantinopel, jedoch durch Karls Verhalten und den destruktiven Habitus einiger der *gabs* konterkariert, so dass man den symbolisch-friedlichen Diskurs hinterfragen kann.

Hervorzuheben ist in der schwedischen Episode der genaue Verlauf der Reise bis zur Ankunft in Jerusalem. Während die Beschreibungen der Pilgerroute im Altfranzösischen recht viele Ortsangaben enthalten, wie etwa „de France et Burgoine“, „Loheregne“, „Baivere e Hungerie“, „les Turcs e les Persaunz“, „a Lalice“, „en Grece“, „en Romanie“ (*PdC*, S. 8, 100–106), die der Marschroute der französischen Teilnehmer des Zweiten Kreuzzugs entsprechen, werden diese topographischen Markierungen im altschwedischen Text getilgt, so dass man hier erneut den fehlenden Bezug zum politischen und religiösen Hintergrund feststellen kann. Wenn aber der *Voyage* als Satire auf dieses historische Ereignis und dessen jämmerlichen Ausgang interpretiert werden kann, so wäre diese politische Intention in der schwedischen Übersetzung ohnehin nicht mehr aktuell, was zur bereits erwähnten Ent-Politisierung des Stoffes als Übersetzungstendenz oder -konsequenz beiträgt.

Als erste Station seiner Pilgerfahrt besucht Karl der Große die Heilige Stadt Jerusalem. Diese Stadt wird topographisch durch zwei Kirchen markiert; namentlich erwähnt – und im Gegensatz zur französischen Vorlage eindeutig identifizierbar – wird die Paternosterkirche auf dem Ölberg „k*ir*kio / the so*m* pat*er* nost*er* het*er*“ (*KM*, S. 6, 21–22) sowie die Kirche der Heiligen Maria Latina, die Karl nach seinem Aufenthalt dort errichten ließ: „och loth gøræ enæ k*ir*kio tha so*m* het*er* ma*r*ie latine“.[601] In der Paternosterkirche geschieht nun Folgendes:

j the k*ir*kio sta*n*da
tolff stola och trættænde war th*e*n
so*m* gudh siælffu*er* sath pa och hwar
ap*osto*lus a sinom
Tha satt*is* han a th*e*n
stoll so*m* war h*er*ra sath pa och tolff
iærlla om han / the ho*nom* følgdo Tha
kom ther løpande en jwdhe / och saa
hwar kon*ungen* saat och wart swa r*e*dder /

599 „Ich habe im Sinne, meinen Ruhm und Ansehen in unbekannten Ländern zu vergrößern und Jerusalem aufzusuchen. Dies ist mir drei Mal im Traum erschienen und ich will diesen König aufsuchen, der Hugin heißt“, (ebd., 25–29).

600 Vgl. Dorninger, Maria: „Pilgerreisen im Mittelalter. Christliche Fernpilgerziele am Beispiel von Jerusalem und Santiago de Compostela“, S. 6. https://www.uni-salzburg.at/fileadmin/oracle_file_imports/549750.PDF (15.05.2019).

601 „Und er ließ eine Kirche erbauen, die Maria Latina heißt“, (*KM*, S. 10, 21–22).

At ha*n* monde næstan galin wardha.[602]

Indem sich Karl in den Stuhl setzt, in dem Jesus beim letzten Abendmahl gesessen hatte, erhält die Szene deutliche Züge einer *imitatio*, einer Gleichsetzung Karls mit dem Herrn, während seine Gefährten die zwölf Apostel nachahmen. Obwohl die Episode vor allem durch die Schilderung der sofortigen Bekehrung eines Juden zum Christentum satirische Züge trägt, kann sie einiges über das konstruierte Bild von Karl dem Großen vermitteln, auch in seiner Rolle als gottauserwählter und gottbeschützter Herrscher. Hierdurch erhält Karl erst den Beinamen „der Große" durch den Patriarchen, wenn er ihn als den größten aller Herrscher anerkennt:

Och skalt thu hetæ hæd*e*n fran kar-
lla magn*us* kon*ung* øw*er* allæ jorde*r*ik*is*
kon*un*ga.[603]

Bereits an dieser Stelle ist auch die anfängliche Problematik leitmotivisch thematisiert, nämlich die Frage, welcher Herrscher seine Krone höher trägt – in der altfranzösischen Version noch deutlicher mit der Wendung „sur tuz reis curunez"[604] – die in der Konstantinopel-Episode noch wesentlich deutlicher in Erscheinung tritt.

Ein weiterer zentraler Motivkomplex wird mit der Übergabe der Reliquien durch den Patriarchen an Karl behandelt. Die Funktion der Reliquien kann dabei aus einer doppelten Perspektive bestimmt werden: Auf der Textebene tragen die Reliquien entscheidend zum Verlauf der narrativen Handlung bei. Auf der Kontext-Ebene ist hier sicherlich der historische Aspekt von Bedeutung, nämlich eine literarisch aufgearbeitete Legitimation für die Aufbewahrung ebenjener Reliquien in der Abtei von Saint-Denis, die für den schwedischen Bearbeiter von keiner Relevanz war. Eine bemerkenswerte Vorlagentreue zeichnet jedoch die schwedische Bearbeitung aus, denn die Zahl der Reliquien wie die Reliquien selbst stimmen mit der Aufzählung aus dem *Voyage* überein, wobei die Reihenfolge ebenso unverändert bleibt. Auf diese Weise erhielten die Rezipienten des *Karl Magnus* einen Zugang zum religiös-historischen Erbe eines anderen Kulturkreises – in einer literarisch leicht konsumierbaren Form der satirisch gefärbten Geschichte.

Die textimmanente Funktion der Reliquien kommt im dritten Teil der Episode zu Tage, besonders in der sog. *gab*-Szene. Die Franken, vom Kaiser Hugo freundlich empfangen und vom Wohlstand und Reichtum Konstantinopels beeindruckt, erzählen sich abends zur Unterhaltung gegenseitig *æuentyr* oder *gabs*, die ihre fantastische Stärke demonstrieren sollen. Während einige dieser Prahlereien übermütige, jugendliche Scherze sind, offenbaren andere durchaus martialische Züge, die auf die Zerstörung der Stadt abzielen. Hier wird der durch die Pilgerattribute – Stäbe statt Schwerter sowie die Pilgertaschen und Pilgergewänder – friedliche Charakter der Reise zunächst auf der metafiktionalen Ebene der *gabs* und später bei ihrer Realisierung konterkariert. Die Stadt Konstantinopel mutiert damit zum Austragungsort der

602 „In der Kirche standen zwölf Stühle und der dreizehnte war derjenige, auf dem Gott selbst saß und jeder seiner Apostel auf seinem. Da setzte er sich auf den Stuhl, auf dem unser Herr gesessen hat und seine Zwölf Gefährten, die ihm folgten, um ihn herum. Da kam ein Jude vorbeigelaufen und sah, wo der König saß und wurde so ängstlich, dass er beinahe wahnsinnig geworden wäre", (*KM*, S. 6, 24–33).

603 „Und du sollst von nun an Karl der Große genannt werden, König über alle weltlichen Könige", (*KM*, S. 8, 24–26).

604 „Über alle Könige gekrönt", (*PdC*, S. 12, 158).

 DOI 10.2357/9783772056802

Rivalität zwischen den beiden Konzepten der Macht, die in der Anfangspassage durch Karls Ehefrau thematisiert wurden: Wohlstand und Reichtum auf der einen, Tapferkeit und Kampfbereitschaft auf der anderen Seite.

Der in einer hohlen Säule platzierte Spion des Kaisers Hugo, der die Prahlereien der Franken belauscht, übernimmt in seiner Funktion als Kommentator zusätzlich die Wertung des Gehörten: Mal erstaunt und bewundernd, z.B. bei Karls *æuentyr* „myk*it* æst thu och stark*er*",[605] gleichzeitig aber auch verurteilend, z.B. „och illa giorde keysar*e*n at ha*n* lante idh*e*r h*e*rbærghe"[606] oder „thz wet mi*n* tro wæl at j ær*e*n galne och owitre".[607] Ergänzend sei hier angemerkt, dass nicht alle wertenden Kommentare des Spions aus der französischen Vorlage im schwedischen Text erscheinen. Eliminiert wurde u.a. die Äußerung des Spions zum *æuentyr* vom Erzbischof Turpin, das als „bel e bon!" (*PdC*, S. 30, 505) – *schön und gut* – etwas, das dem Kaiser keine Schande bereite, bezeichnet wird. Doch während Turpins *gab* im *Voyage* tatsächliche akrobatische Fähigkeiten und Präzision erfordert, soll nach seinem *æuentyr* im altschwedischen Text die Stadt Konstantinopel überflutet werden, so dass der Kaiser Hugo vor Angst auf den höchsten Turm klettern und nicht eher herunterkommen werde, bis Erzbischof Turpin es verlangt. Dass dieser *gab* keine positive Wertung als „bel e bon" vom Spion erhält, liegt auf der Hand. Generell ermöglicht die Auslassung wertender Kommentare seitens des Spions dem Rezipienten eine größere Freiheit in seiner Urteilsfindung und kann also zu mehr Reflexion und eigenem Urteil beitragen.

Zwischen all den *gabs*, die zur Überflutung und Zerstörung der Stadt, zur Flucht der Einwohner, zur Versetzung des Kaisers Hugo in Angst und Schrecken führen sollen, findet sich aber einer, dessen Natur derart ambivalent ist, dass es in der Forschung bis heute keine eindeutige Position zu dessen Funktion gibt. Dabei handelt es sich um das *æuentyr* Olivers, des Waffenbruders von Roland, der seine Stärke demonstrieren möchte, indem er die Tochter des Kaisers Hugo gleich hundert Mal in einer Nacht „beglückt":

> Take keysar*e*n dott*er* sinæ the wænæ
> och loffui mik liggiæ enæ nat nær
> he*n*ne och om iach gør ey williæ mi*n*
> mz he*n*ne hu*n*dradhæ si*n*nom / til wit-
> nis he*n*ne / tha æghe keysar*e*n wald
> om mit hoffwd.[608]

In der schwedischen Bearbeitung fehlt die eindeutige Wertung dieses Abenteuers, während die Reaktion des altfranzösischen Spions zunächst Skepsis gegenüber Olivers Physis offenbart: „vu recrerez anceis!" (*PdC*, S. 30, 490) – *Ihr würdet vorher aufgeben* – bevor ein eindeutig moralisches Urteil fällt: „Grant huntage avez dit, mais quel sacet li reis, En trestute sa vie ne vus amereit" (ebd., 491–492).[609]

605 „Du bist groß und stark", (*KM*, S. 18, 6).

606 „Schlecht handelte der Kaiser, als er euch eine Herberge anbot", (ebd., 6–8).

607 „Das ist mein Glaube, dass ihr wahnsinnig und närrisch seid", (*KM*, S. 24, 8–9).

608 „Der Kaiser nehme seine schöne Tochter und erlaube es mir, eine Nacht mit ihr zu verbringen und wenn ich meinen Willen bei ihr hundertfach nicht durchgesetzt habe, so dass sie es bezeugen kann, dann bekomme der Kaiser Gewalt über meinen Kopf", (*KM*, S. 18, 18–23).

609 „Eine große Schändlichkeit habt Ihr gesprochen und sollte der Kaiser davon erfahren, sein Leben lang würde er Euch keine Liebe schenken".

Die Frage nach dem Sinn und der Funktion des amoralischen *æuentyr* wurde von der Forschung kontrovers diskutiert. Nach Aebischer spielt Oliver „le rôle d'un don Juan monstrueux par son inhumanité",[610] ebenso wie die anderen in das *gab* involvierten Personen: „ses partenaires, l'empereur Charles, le roi Hugon, la fille de ce dernier, ne sont pas moins méprisables – au contraire".[611] Denn als Kaiser Hugo, erzürnt über das Verhalten der Franken, sie zur Realisierung ihrer Geschichten zwingen will, ist Olivers Wette das Erste, was vollführt werden muss, auch in der schwedischen Bearbeitung des Stoffes:

> Aat qwældeno lot hwgi*n* : k: r*e*dhæ
> h*e*rbærghe eth so*m* bæst matte / och lot
> j gøræ enæ seng / Sidh*e*n dott*er* han*s*
> war j seng leedh Tha badh hugi*n* k:
> at then osniælle olif*er*nes skulde j se*n*gh
> fara til he*n*na.[612]

Der Prostitution der jungen Frau stimmt neben Oliver und Karl der eigene Vater und – in gewisser Weise – Gott höchstpersönlich zu, wenn er die Franken bei ihren übermütigen Vorhaben beschützt. Das macht sie nach Aebischer „pas moins méprisables" und stellt die zumindest ältere Forschung vor Fragen wie:

> Qu'est ce que cette fille lubrique qui ne se révolte pas sous les coupables baisers d'un aventurier inconnu? Qu'est-ce que ce père qui prostitue sa fille pour avoir le plaisir de couper le cou à ses hôtes? Qu'est-ce que ce Charlemagne qui assiste à ce spectacle infâme avec un air penaud et en tremblant uniquement pour sa peau? Qu'est-ce que enfin que ce Dieu, descendant du ciel pour consacrer une telle obscénité et sanctionner de tels crimes?[613]

Doch während die moralische Wertung und eine empörte Haltung solch fiktionalen Motiven gegenüber die Domäne der Forschung des 19. und frühen 20. Jahrhunderts ist, soll hier gerade der vermeintlich amoralische Charakter der Szene in einen größeren Zusammenhang eingeordnet werden. Was wird mit dem adoleszenten Verhalten Olivers, eines Helden, dessen Tugenden und Fertigkeiten denen eines Rolands, der zentralen Heldengestalt im epischen Universum der *chansons de geste*, in Nichts nachstehen, demonstriert? Wie fügt sich seine Handlung in den Orient-Diskurs, der in dieser Episode in der Dualität zwischen dem latein-europäischen und dem peripheren und damit fremden orthodoxen Christentum konstruiert wird?

Vor der Folie eines weißen, heterosexuellen, männlichen Subjekts darf Olivers *æuentyr* als hegemoniale Machtausübung interpretiert werden. Während in der dänischen Version Oliver die Tochter des byzantinischen Kaisers heiratet – was sich in die religiöse Bearbeitungstendenz der *Karl Magnus Krønike* fügt –, zieht Oliver in der schwedischen Fassung ohne die junge Frau zurück ins Frankenreich, während sie sich in einer höfischen Manier von ihm verabschiedet:

---

610 Aebischer, Paul: „Le gab d'Olivier". In: *Revue Belge de Philologie et d'Histoire* 34 (1956), S. 659–679, hier S. 660.

611 Ebd.

612 „Abends ließ König Hugin die bestmögliche Unterkunft vorbereiten und darin ein Bettlager bereiten. Als seine Tochter ins Bett geführt wurde, da gebot König Hugin, dass der unanständige Oliver sich zu ihr ins Bett begeben sollte", (*KM*, S. 28,29 – S. 30,2).

613 Gautier, Léon: *Les épopées françaises: étude sur les origines et l'histoire de la littérature nationale.* Bd. 3, 2. Aufl., Paris: Palmé, 1880, S. 314.

 DOI 10.2357/9783772056802

Thu
god*er* høffdinge thu skalt thz wita
at iach skal aldre wid*er* tik osemiæ
och thin goduili skal aldre aff mi*n*om
hwg ganga.[614]

Wie schon eingangs beschrieben, ist Karls Reise nach Konstantinopel zunächst durch das Rivalenmotiv, den Vergleich der beiden Kaiser Karl und Hugo, eingerahmt; auch die beiden zentralen Machtkonzepte werden in der Geschichte bereits am Anfang thematisiert: Die militärische Autorität Karls wird der auf Wohlstand basierten Herrschaft des byzantinischen Kaisers entgegengestellt. Dieser von Karls Ehefrau knapp formulierte Wohlstand „Rikare æ*r* ha*n* til fææ æn thu est" (*KM*, S. 2, 30) – *er ist reicher als du* – findet in der Palast-Szene eine deskriptive Ausführung, die gemeinsam mit der Alexanderdichtung sowie dem höfischen Roman *Flores och Blanzeflor* als eine der wichtigsten Quellen zur Konstruktion des Orient-Bildes in der altschwedischen volkssprachigen Literatur gelten kann. Bereits die Ankunft in Konstantinopel und das Treffen mit dem Kaiser sind durch den Luxus-Topos markiert, der sich durch die gesamte Episode zieht:

Nw ko*m* k:m k
Til mykla gardh / och hitte k. sithia
j yrtegard sino*m* Gardh*e*n ha*n* war
ald*er* aff gulle och sat k: a gull stole
eno*m* och vnd*er* gulfueno pelle.[615]

Diese Eröffnungsszene fügt sich zudem mit dem höfischen Verhalten Hugos („thy at ha*n* saa at ha*n* war høffuitzker man"[616]) und seiner Freigebigkeit („Ok taka tolk*it* aff gull och silff ha*n*s som ha*n* wilde"[617]) sowie der prächtig ausgestatteten Gefolgschaft („tolff hu*n*drad riddara allæ bona mz gull och mz gullbono*m* pellu*m*"[618]) zunächst in den Positivierungsdiskurs des Orients. Die leitmotivische Verwendung des Goldes ist nicht nur durch seinen Materialwert als das wertvollste aller Edelmetalle zu erklären, sondern auch durch dessen Symbolwert für die byzantinische Ästhetik der Kunst- und Sakralräume.[619]

Seine Kulmination findet der Orient-Diskurs in der bereits erwähnten Szene der Palastbeschreibung, deren Wurzeln zurück zu den antiken und keltischen Mythen reichen.[620] Durch die Übertragung der Passage ins Altschwedische wurde den Rezipienten eine Teilhabe an diesem

614 „Du guter Edelmann, das sollst du wissen, dass ich niemals gegen dich und deinen Willen Zwist hegen werde und dein guter Wille wird niemals aus meinem Sinn weichen", (*KM*, S. 40, 6–10).

615 „Nun kam Kaiser Karl der Große nach Konstantinopel und traf König [Hugin] in seinem Kräutergarten sitzend an. Alles im Garten war aus Gold und der König saß auf einem Stuhl aus Gold und unter goldenem Fell", (*KM*, S. 12, 5–10).

616 „Denn er sah, dass er ein höfischer Mann war", (ebd., 13–14).

617 „Und er nehme so viel von Gold und Silber, wie er will", (ebd., 22–23).

618 „Zwölf Hundert Ritter, alle mit Gold bekleidet und mit goldbesetzten Fellen", (ebd., 25–27).

619 Auf die Verwendung des Goldes in den Mosaiken der frühbyzantinischen sakralen Ästhetik ab dem 6. Jahrhundert weist u. a. Anne Schloen hin: Schloen, Anne: *Die Renaissance des Goldes: Gold in der Kunst des 20. Jahrhunderts*. Diss. Köln, 2006, S. 35.

620 Vgl. Schlauch: The Palace, S. 500–501.

mythischen Wissen ermöglicht, denn sie behält, obgleich deutlich gekürzt, alle zentralen Elemente der altfranzösischen Darstellung bei:

> Hallen som k: atte war innan gør vnd*er*
> likæ thak*it* war skr*iff*uat mz alzskona
> fægrind ho*n* war sihwalff Och en stolpe
> stod vnd*er* hallene.[621]

Weiterhin wird über weitere einhundert Säulen aus Gold – „alle aff gull“ (*KM*, S. 14, 2) – berichtet, an deren Seiten „war barns liknilsse støpt aff ere / och hwar th*er*a haffde eth horn j sino*m* mu*n*ne“.[622] Auch „alzskona liudh so*m* fag*er* waro“,[623] welche durch die Windeinwirkung auf die hohlen Säulen und die Hörner in den Statuenhänden entstehen, werden hier beschrieben. Eine erste Reflexion Karls angesichts der wundersamen Gestaltung der Räumlichkeiten wird hier formuliert: „Och k: m: k:: vndradhæ th*er* pa och sa*n*nadhe tha hwa kona ha*n*s haffde sakt“[624] In Angst und Schrecken werden die Franken versetzt, als starker Wind vom Meer aufkommt und den Palast zum Rotieren bringt:

> Nw ko*m*
> wæd*er* hwast aff haffueno och we*n*de
> hallenæ swa so*m* myllno hws tha toko
> hor*n*nen at blæsæ / och loo hwart
> aat andhro / thz thøkte th*e*m swa fag*er*t
> wara / so*m* ther glæd*is* sanger war*e*
> All windøghon waro aff c*ri*stallo
> k: m: k: vndradhæ och frank*is*
> mæn matto ey a fot*om* standa Och
> huxado for wist / at them war*e* for-
> g*er*nin*g*a gør.[625]

Die Reaktion der Franken fällt hier lakonischer aus als in der altfranzösischen Überlieferung, in der die Demütigung der Franken stärker akzentuiert wird. Aber auch in der schwedischen Version muss erst Hugo hinzukommen, um die Franken zu beruhigen so dass zunächst die Überlegenheit des höfischen Macht- und Weltkonzepts an dieser Stelle sichtbar wird: „Sidh*e*n ko*m* keysar*e*n in til th*e*ra och badh th*e*m ey rædhas“.[626] Die Szene endet mit einem Festmahl, bei dem Karl und seine Recken an der Seite des Kaisers und seiner Tochter Platz nehmen.

621 „Die Halle des Königs war innen wundersam, die Decke war mit allerlei Schönheit bemalt, sie war rund und eine Säule stützte die Halle“, (*KM*, S. 12, 30–34).

622 „Da waren Kinderfiguren aus Bronze gemacht und jedes von ihnen hatte ein Horn in seinem Mund“, (*KM*, S. 14, ebd., 3–5).

623 „Allerlei Laute, die schön waren“, (ebd., 8–9).

624 „Und Kaiser Karl der Große wunderte sich darüber und dachte darüber nach, was seine Frau gesagt hatte“, (ebd., 12–14).

625 „Nun kam ein starker Wind vom Meer und drehte die Halle wie ein Mühlenhaus, da begannen die Hörner zu blasen und jeder lachte den anderen an, es erscheint ihnen so schön, als ob sie fröhliche Sänger wären. Alle Fenster waren aus Kristall. König Karl der Große wunderte sich und die Franken konnten nicht auf ihren Füßen stehen und glaubten sicher, dass es ihr Untergang wäre“, (ebd., 14–24).

626 „Danach kam der Kaiser zu ihnen hinein und bat sie, keine Angst zu haben“, (ebd., 24–25).

 DOI 10.2357/9783772056802

Eine weitere kürzere Beschreibung des Schlafgemaches, in dem die Franken untergebracht sind, korrespondiert mit der Palastszene insofern, als sie die Pracht der Räume zusätzlich durch Einbindung der Edelsteine, u. a. Karfunkelsteine, unterstreicht:

> H*er*bær-
> ghit war alt sk*ri*ffuat och sæt mz dyræ
> stenæ och karbonkoli lysto th*e*r / ther
> waro tolff seng*er* giordo alla aff ere
> och thrætt*en*dhæ j midhio och allæ
> forgyltæ. [627]

Diese beiden Textstellen konstruieren nun einen Raum, welcher die Vision einer anderen, utopischen Welt bietet, konträr entgegengesetzt zum martialischen Universum der *chansons de geste*, das seine Existenzberechtigung aus der genozidalen Ästhetik des Schlachtfeldes schöpft. Als Gegenentwurf fungiert hier Konstantinopel, symbolisiert durch den rotierenden Palast, der gleichzeitig als liminoider Ort der Aushandlungen von ambivalenten Beziehungen zwischen dem östlichen und dem christlichen Christentum sowie der eigenen destabilisierten Identität wird. Doch auf welche Weise kommt diese Identitätssuche zum Ausdruck?

Anders als in der Roncesvalles-Episode ist hier nicht die christliche Religion das entscheidende Differenzmerkmal zwischen dem Selbst und dem Anderen, sondern die Gesellschaftsform. Die Konfrontation zwischen der epischen und der höfischen Welt muss auf der narrativen Ebene anders ausgehandelt werden als die Auseinandersetzung der Religionen unter dem ideologischen Kreuzzugsdiktum. Diese Konfrontation ist zunächst als friedliche Begegnung zweier Kulturen, der fränkischen und der byzantinischen, maskiert. Dabei betreten die Helden des epischen Universums der *chansons de geste* die Welt des höfischen Romans, wie sie durch den Kaiser Hugo repräsentiert wird.[628] In welcher Form werden aber diese Verhandlungen mit der eigenen destabilisierten Identität auf der narrativen Ebene ausgeführt? Die *æuentyr* der fränkischen Kämpen, die im Weinrausch erzählt werden, sind auf den ersten Blick bloßes Amüsement, Prahlereien einer angetrunkenen Männergemeinschaft. Sie beinhalten aber auch eine andere Ebene, auf der die Auseinandersetzung mit der fremden Kultur und mit der höfischen Welt von Konstantinopel auf ihre eigene Weise stattfindet. Während einige *æuentyr* der Demonstration des eigenen Geschicks oder außergewöhnlicher Kräfte dienen, zielen die anderen auf die Zerstörung des Palastes und der Stadt, Demütigung des Kaisers und somit auf den Untergang der Utopie durch die Franken ab. Die *æuentyr*, die Karl mit seinen Äußerungen „wi war*om* j apt*on*s alle drukne“[629] sowie „Och thz ær frank*is* ma*n*na sid*er* at tala ma*n*gt tha the fara soffua badhæ wise och owise“[630] rechtfertigen will, offenbaren eine Reflexion über die eigenen Sitten und Bräuche, somit auch über die eigene Identität. Entscheidend für die Konfrontation ist die destruktive Seite der *æuentyr* sowie die Tatsache, dass Kaiser Hugo

627 „Der Schlafraum war ganz verziert und mit Edelsteinen besetzt, die Karfunkelsteine leuchteten dort. Dort waren zwölf Betten, alle aus Bronze gemacht und das dreizehnte stand in der Mitte und alle waren vergoldet“, (*KM*, S. 16, 8–13).

628 Vgl. Sinclair, Finn: „Conquering Constantinople: Text, Territory and Desire“. In: Topping, Margaret (Hg.): *Western Visions. French Writing and Painting of the Orient.* Oxford: Peter Lang, 2004, S. 47–68.

629 „Wir waren am Abend alle betrunken“, (*KM*, S. 26, 5–6).

630 „Und es ist ein Brauch der Franken, viel zu sprechen, wenn sie sich ins Bett begeben, sowohl Kluges als auch Dummes“, (ebd., 10–12).

DOI 10.2357/9783772056802

diese richtig bewertet und zunächst als tiefe Undankbarkeit seiner Gastfreundschaft gegenüber empfindet, was im Text auf einer humoristischen Ebene verhandelt wird. Doch dass der byzantinische Kaiser Hugo, dessen Ruf als mächtigster Herrscher auf Erden den von Karl übersteigen könnte, offensichtlich nicht in der Lage sein soll, diese Situation richtig einzuschätzen, mutet vor der Folie der genannten Eigenschaften doch recht ungewöhnlich an. Viel eher suggeriert seine Reaktion tatsächlich, dass er die – humoristisch eingebettete – Bedrohung für seine Stadt und seine Welt durchaus erkennt und ernst nimmt. Das bereits thematisierte *æuentyr* Olivers ergänzt mit der klar artikulierten sexuellen Eroberung den Motivkomplex Erotik: Gewalt und Sexualität, die als Aneignung des Orients durch den männlichen, weißen, heterogenen Westeuropäer gelesen werden können.[631] Obwohl diese narrative Entwicklung letztendlich die Gewaltkomponente zugunsten einer höfischen Konversation relativiert, so ist die sexuell konnotierte Dominanz Olivers über die Tochter des Kaisers offensichtlich – sie fügt sich in den prämodernen exotisierenden Orient-Diskurs und korreliert mit dem Konzept hegemonialer Männlichkeit.

### 6.5.2. Fazit: Transfer der Alteritätsbilder: Strategien und Funktionen

Welche Funktionen hat diese Passage im Hinblick auf das gesamte Kapitel, und kann man hier von einer Modifikation im Prozess der Übersetzung und Adaption sprechen? Die Antwort auf die letztere Frage muss hier negativ ausfallen. Auch in der altschwedischen Bearbeitung, die sich stark am Text der Ausgangskultur orientiert, fungiert der Palast als ein liminoider Ort, in dem die Aushandlungen zwischen zwei Identitäten stattfinden. Dass die Rezipienten des 15. Jahrhunderts in dieser Geschichte nicht die Konstruktion einer eigenen Identität wiederfinden, die in der Auseinandersetzung mit einem orientalisierten *Anderen* konstituiert wird, ist zunächst als Funktionsverlust infolge des Kulturtransfers durch Übertragung des Stoffes ins Altschwedische zu konstatieren. Gleichzeitig ermöglichte ebendiese Übertragung einem neuen Rezipientenkreis den Zugang zu einem europäischen kulturellen Gedächtnis, an dessen Gestaltung sie nicht aktiv partizipierten. Die Übersetzung des Karlsstoffes schaffte die Voraussetzung zur Teilhabe an diesem kulturellen Gedächtnis, da die eigene einheimische Literatur diese Funktion nicht erfüllen konnte. In diesem Sinne besitzt die Übersetzung innovatorisches Potenzial, um es mit der Terminologie der Polysystemtheorie zu beschreiben, und ist daher stark am Text der Ausgangskultur orientiert.

Eine weitere wichtige Funktion dieser Jerusalem- und Konstantinopel-Episode liegt im Transfer von Diskursen, hier speziell im Transfer des Orient-Bildes ins altnordische Literatursystem, das nicht auf eigenen Erfahrungen basierte, sondern durch Vermittlung und Übersetzung in den Norden gelangte. Hiermit fungiert die Übersetzung als eine wichtige Quelle des Wissenstransfers. Dabei ist die narrativ aufgearbeitete, übersetzte und adaptierte Darstellung des orientalischen *Anderen* bzw. *Fremden* nicht das einzige Novum in der altostnordischen Literatur, genauso dürfte den altostnordischen Rezipienten die Begegnung mit der heldenepischen Welt der Franken des 11. Jahrhunderts unbekannt gewesen sein. Die Funktionen der

631 Soltani weist in seiner Studie darauf hin, dass die Erotik die wichtigste Komponente der Diskursformation Orientalismus, wie Said ihn versteht, darstellt, auch wenn es nicht ausschließlich um die Aneignung des Orients durch den Westen über die Frauen geht, sondern um die Semantisierung des gesamten Orients als weiblich. Vgl. Soltani: Orientalische Spiegelungen, S. 25.

 DOI 10.2357/9783772056802

Übersetzungen dieser Texte dienten also nicht nur der Vermittlung von Darstellungsmustern des *Anderen* bzw. *Fremden*, sondern vor allem des vermeintlich *Eigenen* bzw. *Vertrauten*. Hier wird Hybridisierung des Wissens als Folge des Kulturtransfers sichtbar.

Dass gerade die schwedischen Handschriften lediglich die beiden Episoden, die Schlacht von Roncesvalles und Karls Pilgerreise, überliefern, mag quellenhistorische Gründe haben, die im Dunkeln liegen. Bemerkenswert ist dabei, dass es sich um zwei generisch völlig unterschiedliche Ausformungen der Gattung *chansons de geste* handelt, repräsentiert doch die *Chanson de Roland* das am stärksten kanonisierte Gedicht der frankophonen Heldendichtung, während der *Voyage de Charlemagne* geradezu eine Parodie deren darstellt – oder als solche gelesen werden kann. Gemein ist den beiden Episoden nicht nur die zentrale Figur Karl der Große und seine zwölf Gefährten, sondern auch das thematische Motiv der fränkischen, westlich-christlichen Identitätskonstruktion durch Konfrontation mit dem *Anderen* und dem *Fremden*. Während im *Rolandslied* die Anderen, d. h. die Sarazenen, Heiden und Muslime, dämonisiert werden, was unter dem Diktum der Kreuzzugsideologie zunächst nichts Ungewöhnliches darstellt und im berühmten Ausruf Rolands „Paien unt tort e chrestiens unt dreit“[632] kulminiert, erweist sich die Binarität zwischen Gut und Böse, Christen und Heiden hingegen als äußerst fragil, sind doch die Sarazenen hinsichtlich ihrer feudalen Gesellschaftsordnung einerseits und ihres Verhaltens auf dem Schlachtfeld andererseits als *mirror images* der fränkischen Krieger konstituiert. Die einzige Differenz, deren Aufrechterhaltung erst eine eigene Identität konstruieren kann, liegt in der Religion – die Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinschaft wird hier zum entscheidenden Momentum. Durch Bekehrung wäre die Möglichkeit einer Differenz nicht mehr gegeben, so dass die Vernichtung die einzige Alternative bei der Suche nach der eigenen Identität zu sein scheint.

Konträr dazu kann die Begegnung ebenjener fränkischen Christen mit dem fremden ‚Orient‘ gelesen werden. In friedlicher Mission, als Pilger mit Stab statt Schwert, begegnet Karl dem Wohlstand und den Wundern von Byzanz, symbolisiert durch den Palast des Kaisers Hugo. Diese Welt ist als utopischer Gegenentwurf zum heldenepischen Kosmos konzipiert, obgleich die Religion an dieser Stelle keine Differenz, sondern eine Distanz markiert. Hier handelt es sich um die Erfahrung sozialer und kultureller Fremdheit, die das Unbekannte determinierte und vor Augen führte, dass *Alterität* eine „fundamental relationale Kategorie“[633] ist. „In der kulturellen Dimension steht das Fremde für das kognitiv wenig Bekannte“[634] und dieses kognitiv Unbekannte, in diesem Falle die wundersame Welt des byzantinischen Kaisers, bewirkt eine Destabilisierung des *Vertrauten*. Während die heidnischen *Anderen* durch die Kategorie der Differenz zur kollektiven Identitätsfindung der Franken beitragen, um so das fränkische *Eigene* als Ergebnis kultureller Differenzierungsprozesse zu konstituieren,[635] ist es in der Jerusalem- und Konstantinopel-Episode die Kategorie der Distanz, die zwar das christliche, aber kognitiv unbekannte *Fremde* kennzeichnet.

632 Steinsieck: Das altfranzösische Rolandslied, S. 80, 1015.

633 Becker, Anja u Jan Mohr: „Alterität. Geschichte und Perspektiven eines Konzepts. Eine Einleitung“. In: Dies. (Hg.): *Alterität als Leitkonzept für historisches Interpretieren*. Berlin: Akademie-Verlag, 2012 (= Deutsche Literatur; 8), S. 1–60, hier S. 34.

634 Münkler, Herfried u. Bernd Ladwig: „Vorwort“. In: Dies. (Hg.): *Furcht und Faszination. Facetten der Fremdheit*. Berlin: Akademie Verlag, 1997, S. 7–9, hier S. 8.

635 Vgl. Polaschegg: Der andere Orientalismus, S. 45.

## 6.6. Exkurs: Weitere Aspekte der Alteritätsdarstellungen in den altschwedischen Handschriften

Die schwedischen Sammelhandschriften, deren Zusammenstellungen im Kapitel „Kontextualisierungen im Codex" bereits näher erläutert wurden, enthalten neben *Karl Magnus* noch weitere Texte, die ein Interesse des Kompilators an orientalischen Themen erkennen lassen, so dass man hier von einem narrativen Kontinuum ausgehen kann. Dazu gehören u. a. *Flores och Blanzaflor* (Cod Holm. D4, Cod. Holm. D4a, Cod. Holm. D3, AM 191 fol.) sowie *Konung Alexander* (Cod. Holm. D4, als Prosatext mit einer anderen Vorlage in AM 191 fol.), aber auch die Geschichtensammlung *Sju vise mästare* (Cod. Holm. D4), der ein orientalischer Ursprung bescheinigt wird.[636] Dabei repräsentieren diese Texte unterschiedliche literarische Traditionen, die nicht dem Kreuzzugsethos verpflichtet sind: *Flores och Blanzeflor*, eine der drei *Eufemiavisor*, steht in der Tradition des *roman courtois*, des höfischen Romans, *Konung Alexander* gehört zu der Gattung der Antikenromane, während *Sju vise mästare* Übertragungen von *Septem sapientes*, einer Erzählungssammlung orientalischen Ursprungs, darstellen. Wie Massimiliano Bampi feststellt, sind drei der vier Texte, *Konung Alexander*, *Flores och Blanzeflor* sowie *Sju vise mästare* im Hinblick auf ihre Funktion, nämlich „the edifying purpose",[637] miteinander verknüpft. Thematisch werden die Texte durch ein gemeinsames Interesse an den Bildern und Darstellungen der *Fremden* verbunden. Anhand einer kursorischen Analyse der relevanten Passagen soll nun dargestellt werden, wie die Begegnung mit dem *Fremden* im Prozess der Übertragung gestaltet wird und ob man von einer Programmatik und Funktionalisierung orientalischer Topoi in den schwedischen Handschriften ausgehen kann.

### 6.6.1. *Flores och Blanzeflor*

*Flores och Blanzeflor,*[638] die jüngste der drei *Eufemiavisor*, die im Auftrag der Königin Eufemia ins Altschwedische übertragen wurden, ist thematisch dem binären Schema Christentum/ Heidentum verpflichtet, was bereits zu Anfang thematisiert wird: „een hedhin konung foor mz brand, hæria oc ödha sancti jacobs land".[639] Auch die Bekehrung zum Christentum spielt im Versroman eine zentrale Rolle. Im Gegensatz zur Roncesvalles-Episode wird die binäre Opposition christlich/ heidnisch narrativ in einem anderen Raum als dem Schlachtfeld präsentiert, nämlich in Form einer Liebesgeschichte zwischen den beiden Protagonisten Flores und Blanzeflor. Dabei ist die Geschichte der beiden jungen Liebenden von externen sozialen Barrieren geprägt: Um eine Mesalliance zwischen den beiden zu verhindern, verkaufen die Eltern des heidnischen Flores das christliche Mädchen Blanzeflor heimlich nach Babylon. Doch Flores folgt seiner Geliebten, um sie zu befreien und letztendlich sein Land zu bekehren.

636 Weiterführend dazu: Bampi: The Reception.

637 Bampi, Massimiliano: „Reading Between Texts: *Codex Askabyensis* and Its Use". In: Müller-Wille, Klaus et al. (Hg.): *Skandinavische Schriftlandschaften. Vänbok till Jürg Glauser.* Tübingen: Francke, 2017 (= Beiträge zur Nordischen Philologie; 59), S. 155–159, hier S. 158.

638 Zitiert nach der Ausgabe [*FoB*]: Olson, Emil (Hg.): *Flores och Blanzeflor. Kritisk upplaga.* 2. Aufl., Lund: Blom, 1956 (= SSFS; 214).

639 „Ein heidnischer König zog mit Brand, um das Land des heiligen Jakobs [= Spanien] zu verheeren und zu verwüsten", (*FoB*, S. 1, 3–4).

 DOI 10.2357/9783772056802

Bedeutend für die Identitätskonstruktion der Hauptfiguren ist die bereits bei der Geburt bestehende virtuelle Ununterscheidbarkeit zwischen Flores und Blanzeflor: Sie kommen am gleichen Tag auf die Welt, erhalten verwandte Namen und wachsen unzertrennlich auf; auf ihre physische Ähnlichkeit wird im Text ebenfalls mehrfach hingewiesen:

> iak thykkis th*er* a vara viis
> blanzaflor hans syst*er* ær
> the æru swa liik tho the æru sær.[640]

Wie schon in der Schlacht von Roncesvalles werden die christlichen und die heidnischen Figuren des Romans als *mirror images* präsentiert.[641] Dabei wird das ausschlaggebende Differenzierungsmerkmal von Flores, nämlich das Geschlecht, narrativ getilgt, wenn es in der Szene, in der ein Diener Emirs die beiden Liebenden in einem Bett schlafend vorfindet, heißt:

> tha han them sofuande liggja sa
> han thænkte, thz vare io*m*frur twa
> thy at han hafdhe ey skæg a sik
> the vænasta iomfru tha var han lik.[642]

Als androgyner Heide ist Flores „a symbol of flawed order without differentiation".[643] Für seine Integration in die christliche, männlich-dominierte Weltordnung gilt es, sowohl das Feminine/ Androgyne als auch das Heidnische zu eliminieren. Auf der *histoire*-Ebene geschieht dies zum einen durch den Beischlaf mit Blanzeflor, zum anderen durch Flores' Bekehrung zum Christentum, die in der Christianisierung des gesamten Landes nach dem Tod seines Vaters Felix mündet:

> han læt sik sidhan kristna th*er*
> ok alt thz folk my honu*m* ær[644]

bzw.

> Sidhan loot han wt stæmpna
> alt thz folk han hafdhe ou*er* æmpnæ;
> bödh them vnd*er* kristno ga,
> hwa a moot sigher han skal dödhin fa.[645]

640 „Es scheint mir gewiss, dass Blanzaflor seine Schwester sei. Sie sind so gleich, obwohl sie doch unterschiedlich sind", (*FoB*, S. 60, 928–930).

641 Virgile Reiter spricht in diesem Zusammenhang von „mirror societies" in Bezug auf die Hofstrukturen, vgl. Reiter, Virgile: „*Flores och Blanzeflor* and the Orient: Depicting the Other in Medieval Sweden". In: *Tijdschrift voor Skandinavistiek* 36, 1 (2018), S. 22–37, hier S. 31.

642 „Als er sie schlafend liegen sah, da dachte er, es wären zwei junge Frauen, denn er hatte keinen Bart, der schönsten Jungfrau war er gleich", (*FoB*, S. 101, 1597–1600).

643 Gaunt: Gender, S. 90.

644 „Er ließ sich dort später zum Christen taufen und alle die Leute, die bei ihm waren", (*FoB*, S. 134, 2070–2071).

645 „Danach ließ er all die Völker versammeln, die er erobert hatte und gebot ihnen, Christen zu werden. Wer widersprach, sollte den Tod bekommen", (*FoB*, S. 135, 2155–2158).
Diese Formulierung korrespondiert mit der in der *Karl Magnus Krønike* geäußerten Formel „worder anthen dræben eller cristeneder" (*KMK*, S. 284, 20), die wiederum an das Kreuzzugsgebot von Bernhard von Clairvaux zurückgeht.

Das religiöse Kolorit der altschwedischen Adaption des Flores-Stoffes wird darüber hinaus durch den alternierenden Schluss des Romans hervorgehoben: In der französischen Version leben Floris und Blanchefleur nach der Christianisierung Spaniens glücklich bis an ihr Lebensende zusammen, während in der schwedischen *Eufemiavisa* der nun christliche König Flores „kirkior ok kloster" (ebd., 2081– *Kirchen und Klöster*) bauen lässt, bevor er und Blanzaflor sich für den Lebensabend in klösterlichen Wänden entscheiden:

blanzaflor foor til fruor in
lifdhe sidhan th*e*r gudhlika badha
gudh gaff th*e*m tha stora nadhæ.
the lifua mz digher ödhmiuwkt th*e*r,
gudh siælfu*er* hafu*er* them swa kær;
han ænde væl th*e*ra iordherike
ok gaff th*e*m sidhan himerike.[646]

Die schwedische Bearbeitung lässt aus, dass Flores und Blanzeflor in der frankophonen Überlieferung als Eltern von Berta mit dem großen Fuß und demnach als Großeltern Karls des Großen ausgewiesen werden, was eine literarische Verknüpfung mit der Tradition der *chansons de geste* darstellt. Dass für den schwedischen Redaktor dieser genealogische Hinweis von keiner Relevanz war, lässt sich vermutlich auf die zum Zeitpunkt der Übersetzung von *Eufemiavisor* fehlende Rezeption der Karlsepik zurückführen.

Die Feststellung McCaffreys, „nowhere is the romance seriously intersted in pagan culture or the problems of inter-cultural romance",[647] hat zweifelsohne im Hinblick auf die schwedische Bearbeitung ihre Berechtigung: Flores' Glaube dient vor allem als „differentiating marker",[648] der durch die Integration in eine neue Ordnung annulliert wird. Dennoch enthält der Roman einige Beschreibungen babylonischer Wunder aus dem Repertoire der orientalischen/orientalisierenden Topoi der mittelalterlichen kontinentaleuropäischen Narrativik, wie sie unter anderem in der Pilgerreise Karls nach Jerusalem und Konstantinopel sowie in den märchenhaften Orient-Utopien aus dem fiktiven Brief des Presbyters Johannes *Epistola presbiteri Johannis*[649] zu finden sind. Die Wahrnehmung der imaginierten Welten ist dabei nicht von einem *a priori* dämonisierenden Diskurs gekennzeichnet, lässt zudem auch im erotischen und exotischen Überfluss Despotismus, sukzessive Polygamie und Bedrohung für die christlichen

646 „Blanzaflor begab sich in ein Frauenkloster und Flores zu den Mönchen mit derselben Absicht. Sie lebten danach dort beide gottgefällig und Gott gewährte ihnen große Gnade. Sie leben in großer Demut dort, Gott selbst liebt sie sehr. Er beendete im Guten ihr Erdenreich und gewährte ihnen danach das Himmelreich", (*FoB*, S. 136, 2169–2176).

647 McCaffrey, Phillip: „Sexual Identity in *Floire et Blancheflor* and *Ami et Amile*". In: Taylor, Karen J. (Hg.): *Gender Transgressions: Crossing the Normative Barrier in Old French Literature.* New York: Garland, 1998 (= Garland Reference Library of the Humanities; 2064), S. 129–152, hier S. 135.

648 Ebd.

649 Altostnordische Adaptionen umfassen den altschwedischen Text *Joan präst av Indialand*, überliefert in zwei Handschriften, Ups. C213 (um 1450) und Stock. D27 (um 1550–1600) sowie die dänische Übersetzung *Jon Præst*, überliefert in der HS Thott 585 8vo (ca. 1500) und den Druck von Gotfred von Ghemen von 1510. Edition: Karker, Allan (Hg.): *Presbyter Johannes' Brev Til Emanuel Komnenos: Synoptisk Udgivet på Latin, Dansk og Svensk.* København: Det Danske Sprog- og Litteraturselskab, 1978. Weiterführend: Toldberg, Helge: „Traditionen om Presbyter Johannes i Norden". In: *ANF* 76 (1961), S. 231–257.

 DOI 10.2357/9783772056802

Protagonistinnen in der Manier der Märchensammlung *1001 Nacht* erkennen.[650] Folgende Schilderung der königlichen Praxis, die im Text bereits als *vnderlik sidh* bewertet wird, findet sich in *Flores och Blanzeflor*:

> kon*ungin* hafu*er* ok een vnderlik sidh,
> som h*er* hafu*er* varith langan riidh:
> ena iomfru tagher han huart et aar,
> hon ij sæng mz honum gaar.
> tha thz aar ær komith om kring,
> tha lat*er* han stæmpna almænt thing,
> konu*n*ga ok h*er*tugha som ther bo næra
> skulu genast koma thære,
> ok læt*er* hona drepa swa,
> at the skulu alle th*e*r se a
> thy at th*e*r skall ald*re* ængin th*e*n man
> the sama q*ui*nno fanga æpt*er* han.[651]

Die Ausführungen über den Garten des Emirs lassen sich hingegen mit der Palastbeschreibung des Kaisers Hugo von Konstantinopel vergleichen, wenn durch die Windwirkung wundersame Klänge ertönen:

> the vædher komb*er* stötelik,
> tha hafu*er* huart th*e*ra liwdh om sik.[652]

Weitere märchenhafte sowie enzyklopädische Attribute vervollständigen die ausführliche Darstellung des wundersamen Gartens. Im Fluss *eufrates*, einem der vier Flüsse, die dem Paradies entstammen, findet man u. a. Edelsteine:

> ij thz vatnith rena
> ma*n* finder dyra stena:
> saphira ok robina,
> th*e*r skære æru ok finæ,
> smaragda ok granata,
> th*e*r idher ær nw væl til mata,
> sardinis ok iacinct*us*,
> iaspis ok topaci*us*,
> adamas ok amatist,

650 Der motivische Zusammenhang zwischen dem Flores-Stoff und der Geschichte um Noam und Neema aus *1001 Nacht* wird in der Forschung immer wieder thematisiert, vgl. Kapitel 3 „In the Beginning was the Road“, S. 77–104, hier S. 92 in: Kinoshita, Sharon: *Medieval Boundaries. Rethinking Difference in Old French Literature.* Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press, 2006.

651 „Der König hatte außerdem eine wundersame Sitte, die hier lange Zeit Brauch war: Er nimmt jedes Jahr eine Jungfrau, die mit ihm jede Nacht ins Bett geht. Wenn das Jahr vorbei ist, da lässt er eine Versammlung einberufen: Könige und Herzöge, die in der Nähe wohnen, sollen alle kommen. Er lässt sie so töten, dass alle zuschauen sollen, denn es soll niemals ein anderer Mann die Frau bekommen, die er vorher hatte“, (*FoB*, S. 70-71, 1081–1092).

652 „Wenn der Wind plötzlich weht, dann gibt jeder von ihnen Laute von sich“, [Anm.: es handelt es sich um *foghla liknilse*, also Vogelautomaten], (*FoB*, S. 72, 1013-1014).

borill*us* mz föghe list;
margha andra ma ma*n* th*er* fa,
th*er* thænne bok ho*n* sigh*er* ey fra.[653]

Zudem wachsen die Blumen dort „vinter, somar, höst ok vaar“ (ebd., 1103) – *im Winter, Sommer, Herbst und Frühling* –, was die Konklusion erlaubt, es sei der Garten Eden: „som man ware ij p*a*radiis“ (*FoB*, S. 38, 1111 – *als wäre man im, Paradies*). Diese Vorstellung vom Paradies wird sofort durch Emirs sadistische Methode konterkariert, selektiert doch der Emir jährlich eine neue Frau:

tha kon*un*gin kona omskipta vil,
han kallar th*er* iomfrur alla til.
een bækkir rind*er* the kællo fra,
hans ström mz smaragda ga.
han kallar th*em* huar and*re* fra
ok læt*er* th*em* ou*er* vatnith ga;
bidh*er* thz ful innirlik,
vakta æn vatnith vnfærghar sik.
ær hon mö ou*er* vatnith gar
vatnith ij same færgho star,
ær hon ey mö ou*er* vatnith vodh
vatnith vardh*er* som eet blodh.
the pröfuath vardh*er* ij tholkith maal
hon vardh*er* genast brænd ij baal.
vnd*er* et træ tha skulu the sta;
the iomfru blomst*er* faller a
hon skal drötni*n*g vara thz aar.[654]

Der exotische Orient wird hier zum Sinnbild eines gefährdeten irdischen Paradieses, das gefangenen Jungfrauen nichts als Unterwerfung, Leid und Tod bringt. Das wahre Paradies erreichen die beiden Liebenden nach Flores’ Bewährung als liebender Held und Bekehrung zum Christentum, wenn Gott selbst „gaff th*em* sidhan himerike“ (*KM*, S. 136, 2176) – *ihnen das Himmelreich schenkte.* Der Orient-Diskurs, der vor der Folie der einzig wahren, nämlich christlichen Weltordnung konstruiert wird, ist auch in der altschwedischen Adaption von solchen Topoi wie Erotik, Luxus und Exotik gekennzeichnet. Dabei wird auch der anfangs heidnische

653 „Im klaren Wasser findet man Edelsteine: Saphire und Rubine, die leuchtend und schön sind, Smaragde und Granate, die euch wohl geziemen würden, Sardinis und Hyazinthus, Jaspis und Topas, Adamas und Amethyst, Beryll, auf kunstvolle Art [gemacht]. Viele andere kann man dort finden, von denen dieses Buch nicht erzählt“, (*FoB*, S. 73-74, 1133–1144).

654 „Wenn der König die Frau austauschen möchte, da ruft er alle jungen Frauen herbei. Ein Bach entspringt der Quelle, seine Ströme rinnen mit Smaragden. Er ruft jede nacheinander nach vorne und lässt sie über den Bach gehen. Er bittet die Leute, eifrig darauf zu achten, ob das Wasser sich verfärbt. Ist es eine Jungfrau, die über das Wasser geht, so behält das Wasser dieselbe Farbe. Ist sie aber keine Jungfrau, die über das Wasser watet, wird es wie Blut. Jede, die auf diese Weise überführt wird, wird schnellstmöglich auf einem Scheiterhaufen verbrannt. Unter einem Baum sollen sie stehen und diejenige junge Frau, auf welche die Blumen fallen, soll in diesem Jahr die Königin werden“, (*FoB*, S. 76–77, 1173–1191).

 DOI 10.2357/9783772056802

androgyne Protagonist Flores an die bestehende Ordnung assimiliert, im Zuge dessen seine Differenzierungsmerkmale, Glauben und Androgynität, eliminiert werden.

### 6.6.2. *Konung Alexander*

Die einzige Handschrift, welche die altschwedische Bearbeitung der lateinischen *Historia de preliis Alexandri Magni* enthält, ist Cod. Holm. D4. Als „europäisches Modell der Auseinandersetzung mit dem Fremden“[655] nimmt Alexander auch den altschwedischen Rezipienten in den mythischen Orient mit und lässt ihn an seiner textuell vermittelten Fremdheitserfahrung teilhaben. Sven-Bertil Jansson betrachtet in seiner Abhandlung zu *Konung Alexander* den Roman als „ett tidigt inhemskt utslag av en orientalistisk tanketradition“.[656] Obwohl die Gestalt Alexanders in der schwedischen Bearbeitung als den orientalischen Herrschern intellektuell und militärisch überlegen gezeichnet wird, ist seine Auseinandersetzung mit den fremden, wundersamen Welten nicht ausschließlich von militärischem Interesse geprägt – vor allem Alexanders Neugierde und sein Wissensdurst machen den Kontakt mit dem *Fremden* aus. Zugleich markieren jene fremden Welten für ihn die Grenzen der Menschheit und der Menschlichkeit. Demnach steht die Genese der Alteritätsdiskurse in *Konung Alexander* im Zeichen einer exotischen Raumerfahrung. Kursorisch soll hier die relevante Episode rekapituliert werden, um anschließend beurteilen zu können, ob der Bearbeiter während der Kompilation der Handschriften einem bestimmten kulturellen Muster bei der Wiedergabe orientalischer Topoi folgte.

Für die spezifisch altschwedische Konstruktion des Orients scheint die Episode um die Eroberung der Stadt und speziell der Burg des besiegten und geflohenen indischen Königs Porus (*KoA*, S. 150–153, 4555–4654) relevant.[657] Wie auch schon Karl in der Konstantinopel-Episode in *Karl Magnus* ist Alexander der Große der bewundernde Zuschauer, wenn es um die Pracht des leuchtenden Palastes des indischen Königs Porus geht. Hier korrelieren die Beschreibungen der Paläste Porus’ und Hugos des Starken in Bezug auf Säulen aus Gold.[658]

Die Palastwände sind besetzt „mz karbuncula ok amatist, smaragda mædher store list adamas ok margarite berilla godhe the skina hwite ok marghe andre stena flere“.[659] Neben vielen Wundern, die Alexander dort zu sehen bekommt, erscheint hier auch wieder das Motiv der Automaten, in diesem Fall handelt es sich um einen goldenen Baum mit künstlichen Vögeln: „a hwario green ok hwario*m* qwist sat en foghil mz konstelik list“,[660] die allesamt liebliche Töne von sich geben. Doch vor allem, wenn Porus sich an ihnen erfreuen oder seine Gäste beeindrucken will, lässt er sie durch die Windeinwirkung erklingen:

655 Münkler, Marina: „Alterität und Interkulturalität. Ältere deutsche Literatur“. In: Benthien, Claudia u. Hans Rudolf Velten (Hg.): *Germanistik als Kulturwissenschaft. Eine Einführung in die neuen Theoriekonzepte.* Hamburg: Rowohlt, 2002, S. 323–344, hier S. 333.

656 „Ein früher einheimischer Ausdruck einer orientalischen Denktradition“, Jansson, Sven-Bertil: *Konung Alexander. En svensk roman från 1300-talet.* Stockholm: Runica et Mediævalia, 2015 (= Runica et Mediævalia, Scripta Minora; 23), S. 164.

657 Zitiert nach Ahlstrand: Konung, wie Fn. 278.

658 Vgl. *KoA*, S. 150, 4571: „thry hu*n*drath stolpa all aff gul“ – „drei Hundert Säulen, ganz aus Gold“.

659 „Mit Karfunkelsteinen und Amethysten, Smaragden, mit großer Kunstfertigkeit [gemacht], Margariten, schönen Beryllen, die weiß leuchten und vielen anderen Steinen“, (*KoA*, S. 151, 4587–4590).

660 „Auf jedem Ast und jedem Zweig saß ein Vogel, kunstvoll gefertigt“, (ebd., 4607–4608).

Tha Porus lyste wara gladh
æller han sina gæste til sik badh
tha lot han blæsa et mykit wædher
at all træn fyltos th*e*r mædher.
[…]
ther mz fa the fughla th*e*ra röst
siwnga mz ful godhe tröst
hwar æpt*er* sino eghno kön
mz sötom sang ok blidhom dön
swa som th*e*ra natura sigh*e*r
the siwnga alle ok ängin thigher. [661]

Wie Brummack in Bezug auf das Motiv des Baumes mit singenden Vögeln anmerkt, hat es ähnliche Kunstwerke im frühen Mittelalter in Konstantinopel gegeben.[662] Das Automaten-Motiv stellt darüber hinaus einen verbreiteten Topos der Beschreibungen orientalischer Kunstwerke dar,[663] gerade für das Genre des Antikenromans. Vergleicht man jedoch die Schilderungen jenes Sonnenpalastes des byzantinischen Kaisers Hugo mit demjenigen des Porus, so sieht man hier leitmotivische Parallelen: In *Karl Magnus* werden hundert Säulen „alle aff gull" (*KM*, S. 14, 2) sowie durch die Windeinwirkung erzeugten „alzskona liudh som fager waro" (ebd., 8–9, *allerlei schöne Laute*) beschrieben, in *Konung Alexander* „thry hundrath stolpa all aff gull" (*KoA*, S. 151, 4571 – *drei Hundert Säulen aus Gold*) sowie in Bezug auf artifizielle Vögel: „ther siwnga kunno söta thona" (*KoA*, S. 152, 4610 – *die süße Töne singen konnten*) bzw. „mz sötom sang ok blidhom dön" (ebd., 4626 – *mit süßem Gesang und lieblichem Duft*). Darüber hinaus korrelieren die beiden Episoden mit der Beschreibung des Gartens des Emirs in *Flores och Blanzeflor*. Auch hier werden künstliche Vögel erwähnt, die durch Windeinwirkung Laute von sich geben: Die „foghla liknilse" (*FoB*, S. 72, 1110) beginnen zu singen, wenn „the vædher komber støtelik, tha hafuer huart thera liwdh om sik" (*FoB*, ebd., 72–73) – *wenn der Wind plötzlich kommt, da bekommt jeder von ihnen eine Stimme*. Diese artifiziellen Bauten dienen sowohl in *Alexander* als auch in *Flores* zur Unterhaltung und Erbauung der jeweiligen Herrscher:

*Flores*:
tha the th*e*n røstena høra fa
the lata th*e*ra grymhet falla
ok vordha genast blidhe allæ.[664]

661 „Wenn Porus erfreut werden wollte oder seine Gäste zu sich einlud, da ließ er einen starken Wind blasen, so dass alle Bäume damit erfüllt waren. […] Damit bekamen auch die Vögel ihre Stimmen und konnten voller Aufmunterung singen, jeder nach seiner eigenen Art. Mit süßem Gesang und schönem Duft, so wie ihre Natur es sagt, da singen sie alle und keiner schweigt", (*KoA*, S. 152, 4617–4628).

662 Brummack, Jürgen: *Die Darstellung des Orients in den deutschen Alexandergeschichten des Mittelalters*. Berlin: Erich Schmidt, 1966 (= Philologische Studien und Quellen; 29), S. 128. Hierbei argumentiert er mit dem Bericht des Bischofs Liudprand aus dem 10. Jahrhundert, der die erste Nachricht davon ins Abendland brachte.

663 Vgl. Buschinger, Danielle: „Alexander im Orient". In: Rimpau/ Ihring: Raumerfahrung, S. 57–70, hier S. 66.

664 „Wenn sie ihre Stimmen hören, da lassen sie ihre Grausamkeit (fallen) und werden bald alle fröhlich", (*FoB*, S. 72–73, 1118–1120).

 DOI 10.2357/9783772056802

*Alexander*:
the fylto thez hws mez sötan toon
sik frygdhadhe porus ij sin troon.[665]

Wie bereits erwähnt, gehören diese Texte verschiedenen literarischen Gattungen an, die Funktionen der Automaten, ob es sich nun um tönende Bäume mit artifiziellen Vögeln oder Kinderfiguren handelt, können als höfisch-repräsentativ bestimmt werden. Sie sind konstitutiv für die höfischen Zentren der Herrscher, die in den jeweiligen Texten als Feinde oder zumindest Rivalen dargestellt werden: Hugo der Starke in *Karl*, Emir von Babylonien in *Flores*, Porus in *Alexander*. Dabei unterstützen die Automatenbeschreibungen die deskriptiven Ausführungen der Pracht und des Wohlstandes, mit denen die Protagonisten Karl, Flores und Alexander konfrontiert werden, sie dokumentieren „als repräsentative Konstruktionen […] in erster Linie das sozialgesellschaftliche Renomee ihrer Besitzer".[666] Sie repräsentieren damit auch das Fremde, zuweilen das Dämonische oder das Exotische, das sich über die natürliche, das bedeutet, etwa in *Karl Magnus*, auch dezidiert christliche Schöpfung stellt. Die Automatendarstellungen als externe Markierungen des Fremden sind leitmotivisch in den hier beschriebenen Texten zu finden und begründen damit Orient-Diskurse in den Handschriften. *Konung Alexander* ist dabei eine der frühesten und umfangreichen Quellen in Bezug auf die literarische Vermittlung des Orient-Diskurses in der schwedischen Literatur.

665 „Sie füllten dieses Haus mit süßen Tönen und Porus erfreute sich auf seinem Thron", (*KoA*, S. 152, 4629–4630).

666 Vgl. Zimmermann, Martin: *Technische Meisterkonstruktionen – dämonisches Zauberwerk: der Automat in der mittelhochdeutschen Literatur. Eine Untersuchung zur Darstellung und Funktion von Automatenschilderungen in Erzähltexten des 12. bis 14. Jahrhunderts unter Berücksichtigung des kulturgeschichtlichen Hintergrundes.* Berlin: Weidler, 2011 (= Studium Litterarum; 20), S. 317.

# 7. Narrative Heldenkonstruktionen

Basierend auf der „strukturellen Amnesie"[667] formatiert das heldenepische Universum die historischen Ereignisse, mythisiert und institutionalisiert das Erinnerungswürdige aus dem Fundus der Historie und produziert Helden als Repräsentanten eines Kollektivs, sich stets im Wertekonflikt zwischen Exemplarität und Individualität bewegend.[668] Zweifellos ist die narrative Genese eines der größten Heroen des europäischen Mittelalters, Rolands, der *Chanson de Roland* zu verdanken. Die inkonsistente Besetzung des auserwählten Zwölfer-Bundes rund um Karl, die auf verschiedene Überlieferungstraditionen zurückgeht, ermöglicht die narrative Verwurzelung einer für die skandinavische Literaturgeschichte besonders prominenten Heldenfigur, des späteren dänischen Nationalhelden Holger Danske. Dabei geht seine Entwicklung zu ebenjenem dänischen nationalen Archetyp ausschließlich auf die literarischen Quellen, nämlich die übersetzte Karlsdichtung zurück, in denen er als ein assoziierter Held aus dem Kreise der Helden um Karl den Großen erscheint, denn in den historischen Werken, etwa Svend Aggesens *Brevis Historia Regum Daniae* oder Saxos *Gesta Danorum,* sucht man ihn vergebens.[669]

Auch Karl der Große erreichte die nördliche Hemisphäre auf literarischem Wege in Form der übersetzten Karlsdichtung. Losgelöst vom epischen Sagengedächtnis der Romania[670] und nicht an das zyklische Potenzial der französischen Heldendichtung gebunden, erhielten die ostnordischen Übersetzer und Bearbeiter die Möglichkeit, das Bild Karls des Großen neu zu entwerfen, die diskursiv erzeugten Attribuierungen Karls als Krieger, als Christ oder Heiligen zu akzeptieren oder neu zu besetzen. Die Analyse der narrativen Identitätskonstruktionen des (vermeintlich) eigenen Helden Holger Danske sowie des wirkungsmächtigen Frankenkaisers in den ostnordischen Bearbeitungen soll die Transmission der singulären Helden in den ostnordischen Raum beleuchten und deren Position und Funktion im literarischen System bestimmen.

667 Der Begriff stammt aus der Mündlichkeitsforschung und bezieht sich auf das Geschichtsverständnis oraler Kulturen: Tradiert werden nur die Inhalte, die einen verbindlichen Bezug zur jeweiligen Gegenwart haben, um den ‚Jetzt-Zustand' zu erklären oder zu legitimieren. Vgl. Schäfer, Ursula: „Zum Problem der Mündlichkeit". In: Heinzle, Joachim (Hg.): *Modernes Mittelalter. Neue Bilder einer populären Epoche.* Frankfurt a. M./ Leipzig: Insel-Verlag, 1994, S. 357–375, hier S. 362 sowie Heinzle, Joachim: „Was ist Heldensage?" In: *JOWG* 14 (2003/2004), S. 1–23, hier S. 10.

668 Vgl. Friedrich, Udo: „Held und Narrativ. Zur narrativen Funktion des Heros in der mittelalterlichen Literatur". In: Millet, Victor und Heike Sahm (Hg.): *Narration and Hero. Recounting the Deeds of Heroes in Literature and Art of the Early Medieval Period.* Berlin/ Boston: de Gruyter, 2014 (= Ergänzungsbände zum *RGA*; 87), S. 175–194, hier S. 175.

669 Vgl. Lundgreen-Nielsen: Holger, S. 205.

670 Vgl. Bastert: Helden, S. 57.

## 7.1. Der (un-)dänische Held Holger Danske: literarische Quellen

Die Figur des dänischen Nationalhelden[671] gilt nach dem aktuellen Forschungsstand als ausschließlich literarisch generiert, die „réalité vivante",[672] die ihm von der dänischen Literatur- und Kulturgeschichte zugeschrieben wird, gehe auf jene anonymen Dichter des Mittelalters zurück, die Ogier Le Danois einen Platz in ihren Epen einräumten, aber auch jene, die die literarische Tradition fortgeführt haben, unter anderem B.S. Ingemann und H.C. Andersen. Die Versuche der älteren Forschung, die Figur Ogier le Danois mit historisch verbürgten Personen zu identifizieren, so etwa mit dem Anführer der karolingischen Armee in Bayern, Audacar, der am historisch belegten Kriegszug gegen die Awaren im Jahre 788 an der vordersten Front kämpfte, vermögen nicht den Beinamen *Le Danois* und die somit zugeschriebene Zugehörigkeit zu Dänemark zu erklären.[673]

Eine der frühesten schriftlich belegten Erwähnungen des Names Ogier Le Danois (afr. Oger li Daneis) erfolgt in der *Chanson de Roland.* Hier gehört Ogier nicht zum Kreis der Zwölf Verbündeten Karls des Großen, die ihr Leben bei der Schlacht von Roncesvalles lassen, im Gegenteil: Als Anführer der Vorhut der karolingischen Armee entgeht Ogier der Katastrophe, was ihm eine literarische Karriere im post-roncesvallischen Zeitalter ermöglicht. Zwischen der *Chanson de Roland* und der um 1200–1220 von Raimbert de Paris verfassten *Chevalerie d'Ogier*, die den dänischen Helden in den Mittelpunkt stellt, gibt es eine Reihe von anderen Schriften, in denen Ogier in abgewandelter Form erscheint. Als Othgerius, allerdings ohne Beinamen, wird er in der lateinischen Schrift *Conversio Othgerii militis* (um 1080) erwähnt, in der er als einer der besten Ritter der karolingischen Armee sich ins Kloster Saint-Feron in Meaux zurückzieht. Im *Voyage de Charlemagne* (um 1150) begleitet Ogier Karl den Großen auf seiner vermeintlichen Pilgerfahrt nach Jerusalem und Konstantinopel. In der *gab*-Szene wird er als „li duc de Danemarche" (*PdC*, S. 32, 519) eingeführt, spielt jedoch nur eine periphere Rolle, da sein Vorhaben nicht realisiert werden muss. Auch in den heldenepischen Gedichten *Chanson d'Agolant* (um 1150), in denen Ogier eine ganze Truppe Dänen im Krieg gegen Agolant anführt; in der *Pseudo-Turpin Chronik Historia Karoli Magni et Rotholandi* (um 1150), deren Popularität durch etwa 139 Handschriften bezeugt wird, in *Le Moniage Guillaume* (um 1160) oder in der *Chanson d'Aspremont* (um 1188) wird der Däne erwähnt.

Diese periphere Rolle ändert sich mit der bereits erwähnten *Chevalerie d'Ogier de Danemarche*, deren erstes Kapitel, *Les Enfances*, in einer anderen Form schon vor der Entstehung der

671 Der Begriff *Held* wird an dieser Stelle definiert als eine heroische Figur, „eine reale oder fiktive, lebende oder tote menschliche Person, die als Held, hero, héros usw. benannt und/ oder präsentiert wird und der heroische Eigenschaften zugeschrieben werden, und zwar insbesondere agonale, außeralltägliche, oftmals transgressive eigene Leistungen". Vgl. Von den Hoff, Ralf et al.: „Helden – Heroisierungen – Heroismen". In: *helden. heroes. héros. E-Journal zu Kulturen des Heroischen* 1, 1 (2013), S. 7–14, hier S. 8. Als ‚Nationalheld' ist die heroische Figur im Zuge der Identitätsbildung und nationaler Sinnstiftungen verortet. Vgl. den SFB 948 „Helden – Heroisierungen – Heroismen. Transformationen und Konjunkturen von der Antike bis zur Moderne" an der Albert-Ludwigs-Universität in Freiburg. Zahlreiche Publikationen befassen sich mit dem Konzept des ‚Heroischen' als einem kulturellen Konstrukt, einem Selbst- und Fremdzuschreibungsphänomen: www.sfb948.uni-freiburg.de/?page=1 (15.05.2019).

672 Togeby, Knud: *Ogier Le Danois dans les littératures européennes.* Kopenhagen: Munksgaard, 1969, S. 294.

673 Vgl. Lukman, Niels: „Holger Danske". In: Brøndsted, Johannes (Hg.): *KLNM.* Bd. 6. Kopenhagen: Rosenkilde og Bagger, 1961, Sp. 633–638. Der Beiname stellt „un obsctacle insurmontable" bei jeglichen Versuchen der Identifizierung dar. Vgl. Togeby: Ogier, S. 18.

 DOI 10.2357/9783772056802

kompletten *Chevalerie* existiert haben kann und vermutlich erst später von Raimbert de Paris aufgegriffen wurde.[674] *Les Enfances* berichtet über Ogiers Vater, den dänischen Herzog Gaufroit und seine Stiefmutter Belissent, womit das Rätsel um den Beinamen *Le Danois* literarisch aufgearbeitet wird, sowie über die Geiselhaft Ogiers am Hof Karls des Großen, während der zweite Teil der zyklisch angelegten *Chevalerie* bis zum Tod des Protagonisten reicht. Relevant ist im Hinblick auf die narrativen Funktionen der Heldenfigur Ogier seine Entwicklung innerhalb der Gattung von einem eher marginal auftretenden Helden aus dem *Cycle du Roi*, also einem an der Kreuzzugsthematik orientierten Typus der *chansons de geste*, zu einem atypischen Helden der Empörerepen, in denen Vasallitätskonflikte und deren kriegerische Bewältigung verhandelt werden.[675]

Ogiers Rolle in der *Chevalerie* wird von der Forschung kontrovers eingeschätzt. Die romanistische Forschung des 19. und des frühen 20. Jahrhunderts scheut sich nicht vor Urteilen wie „Ogier est plus barbare, il est plus profondément Germain que la plupart de nos autres héros. Il n'a pas la raison d'Olivier, ni la grandeur de Roland, ni la douceur de Renaud",[676] während Ernst Curtius im Epos nicht die Anzeichen von Primitivismus, sondern „von einer gesunkenen" Kunst erkennt, die an die niederen Instinkte des Publikums appellieren, vor allem an „die Freude am Gräßlichen und Widerwärtigen".[677] Interessanterweise stellt *Chevalerie d'Ogier* die einzige *chanson* dar, in der Ogier Le Danois als ein Kontrahent Karls des Großen erscheint – denn auch in den später entstandenen heldenepischen Gedichten des 13. Jahrhunderts scheint sich die Tradition fortzusetzen, in der Ogier als treuer Vasall Karls fungiert.

Vor diesem Hintergrund der ambivalenten Positionierung des dänischen Helden ist Ogiers literarischer Weg zu seinem geographischen Ursprungsort umso signifikanter: In welcher Tradition lassen sich die ostnordischen, speziell dänischen Übersetzer verorten? Ob ein barbarischer, wenn auch heimischer Held im Kontext der Handschriften aus dem aristokratisch-höfischen (Schweden) bzw. klösterlichen Milieu (Dänemark) den ostnordischen Rezipienten nicht ebenso fremd erschien wie den romanistischen Forschern des 19. Jahrhunderts? Über die literarische Integration Ogiers Le Danois in die ostnordische Literatur und narrative Identitätskonstruktion eines Heros werden im Folgenden die relevanten Textstellen Auskunft geben.

### 7.1.2. Ogier Le Danois in der schwedischen Karlsdichtung

Die schwedische Überlieferung, bestehend aus den zwei Episoden, Karls Reise nach Jerusalem sowie der Schlacht von Roncesvalles, lässt all jene Kapitel aus, die gerade Ogiers Rolle als Karls Vasall thematisieren. Die kurze Erwähnung Ogiers, in der schwedischen Bearbeitung Ødgers, offenbart aber seine Zugehörigkeit zum engsten Kreis der Gefährten Karls: In der Schlafgemach-Szene der Pilgerreise darf er sein *æuentyr* aussprechen, nämlich die Säule zu umfassen, auf der das Schloss steht, und diese zu zerstören. In der schwedischen Bearbeitung fehlt der Kommentar des Spions, der unter anderem die Wertung der Handlung als „Cist

674 Vgl. Togeby: Ogier, S. 38–39, detaillierter Überblick bez. Handschriften und Datierung, S. 45–72.
675 Zur Unterteilung der *chansons de geste* in drei Erzählzyklen vgl. Bastert: Helden, S. 38–39.
676 Gautier: Les épopées, S. 242.
677 Curtius, Ernst Robert: „La Chevalerie Ogier". In: *Romanische Forschungen* 62 (1950), S. 127–157, hier S. 138.

home est enragez!“[678] bzw. in der *Karlamagnús saga* als „þu ert örviti“[679] kommuniziert. Diese Beurteilung, die zumindest die französische Tradition, in der Ogier als Barbar einen anderen Heldentypus als Roland oder Olivier verkörpert, unterstützen würde, fehlt in *Karl Magnus.* Seine nordische Herkunft wird aber auch an dieser Stelle nicht weiter konkretisiert, während er in der französischen Version explizit als „li dux de Denemarche“ (*PdC*, S. 32, 519) betitelt wird. Die beiden erhaltenen Kapitel illustrieren die Inkonsistenz der Zugehörigkeit Ogiers zum Kreis der Zwölf Gefährten: Während die ersten Episoden ihn zumindest als einen der Karl am nächsten stehenden Ritter positionieren, verschweigt das Kapitel um die Schlacht von Roncesvalles eine solche Zugehörigkeit.

Wie kann die Abwesenheit eines nordischen Helden in der schwedischen Bearbeitung interpretiert werden? Dass die schwedische Karlsdichtung aus ebenjenen zwei Kapiteln besteht, in denen Ogier/ Ødger am wenigsten thematisiert wird, hat sicherlich vor allem überlieferungshistorische Gründe. Die Frage, warum alle vier schwedischen Handschriften lediglich zwei Branchen der umfangreichen *Karlamagnús saga* beinhalten, wird von der Forschung kaum mehr beantwortet werden können: Eine angenommene vollständige, jedoch verloren gegangene schwedische Übersetzung der *Karlamagnús saga* bleibt ein hypothetisches Konstrukt. Im Hinblick auf die Heldenfigur Ogier könnte seine Abwesenheit aber durchaus pragmatische Züge tragen: Zu Zeiten der Kalmarer Union, die von Konkurrenzverhältnissen in politischer und wirtschaftlicher Hinsicht geprägt war, war es vermutlich nicht die Priorität der schwedischen Übersetzer/ Bearbeiter, einen dänischen Helden literarisch zu vermitteln und ihm einen größeren Raum als in der Vorlage einzuräumen – bedenkt man doch, dass in der einzigen Erwähnung Ogiers seine Herkunft nicht einmal thematisiert wird. Dass drei der vier schwedischen Sammelhandschriften im Auftrag der lokalen Aristokratenkreise angefertigt und von ebenjenen auch rezipiert wurden, unterstützt die Hypothese, dass eine dominantere Position Ogiers von Seiten des schwedischen Adels nicht erwünscht bzw. von keiner Relevanz war.

### 7.1.3. Wdger Danske in Dänemark

Die stringente, aber doch umfangreiche Überlieferung der Karlsdichtung in Dänemark ermöglicht ein etwas differenzierteres Bild vom späteren Nationalhelden Holger Danske, als es im benachbarten Land und damaligen Unionspartner Schweden der Fall ist. Wenn ein dänischer Held nun aus politischer oder ideologisch fundierter Motivation heraus keine zentrale Rolle in der schwedischen Bearbeitung zu spielen hatte, wäre es nicht nahe liegend, dass gerade die vergleichsweise späte dänische Übersetzung ihm diese einräumen würde? Welche Traditionslinien – die des treuen Vasallen oder die des barbarischen Empörers – vereinen sich in der dänischen Chronik und wie geht der mittelalterliche Bearbeiter/ Übersetzer mit dem Wissen um die literarische Herkunft Wdgers um? Die abschließende Frage ist die nach der Genese und Entwicklung des Nationalhelden in der dänischen Literaturgeschichte ausgehend von dem ersten literarischen Zeugnis – der *Karl Magnus Krønike.*

Die Episoden, die Wdger Danske als Helden erscheinen lassen, sind nicht konsistent zyklisch angelegt. Dennoch erfährt man im Verlaufe der Chronik von seiner Herkunft, der Geiselhaft an Karls Hof und seinen Taten, im letzten Kapitel der Chronik auch von seinem Tod.

678 *PdC*,, S. 32, 528: „Dieser Mann ist wahnsinnig!“.
679 „Du bist von Sinnen!“, (*KMS*, S. 474).

 DOI 10.2357/9783772056802

Welches Bild vermittelt die Chronik in Bezug auf einen vermeintlich einheimischen Helden, und welche Episoden erwiesen sich als besonders langlebig in literaturhistorischer Sicht?

Das zweite Kapitel der Chronik „Udger Danske og Burnemand"[680] entspricht dem III. Þáttr der *Karlamagnús saga* „Aff Oddgeiri danski", welcher wiederum nicht auf der ursprünglich komponierten *chanson Les Enfances Ogier*, sondern auf dem ersten Teil der später verfassten *Chevalerie d'Ogier* basiert. Bereits der erste Satz des Kapitels thematisiert Wdgers Herkunft: Sein Vater Jofrør, „fødder i danmark" (*KMK*, S. 30, 13–14 – *in Dänemark geboren* ), gab Karl dem Großen seinen Sohn Wdger als Geisel, zu dem er „lydhen kærlegh" (ebd., 16 – *wenig Liebe*) empfand. Nachdem Jofrør zudem eine Geisel vom Hofe Karls erhängen ließ, drohte Wdger zunächst dasselbe Schicksal, dem er sich mit folgender Erklärung ergeben wollte: „Wdger swar*et* ieg kann th*et* ickæ bætræ my*n* fad*er* hau*er* lyden kærlig*he*t tyll megh th*et* wolder my*n* steffmod*er*".[681] Nach dem Überfall des babylonischen Königs Amyrall auf Rom übergibt Karl Wdger drei Rittern, welche ihn am Galgen erhängen sollten. Diesmal entkommt Wdger dem Tod, indem er mit Herzog Neymis in den Kampf gegen die Heiden ziehen darf, und bedankt sich für die Ehre folgendermaßen: „Gud haue thes loff ath jeg mo m*et* ko*m*me engen skall fræmærmer*e* war*e* m*e*t syth swærd æn jeg mæn eth hoor, ær po myth howedh".[682] Wdgers Dankbarkeit gegenüber Karl dem Großen resultiert aus dessen Entscheidung, ihn trotz der Gräueltat seines Vaters am Leben zu lassen. Damit wird das hingebungsvolle Verhältnis Wdgers als Gefolgsmann begründet, der wenig Zuneigung von Seiten seines Vaters erfahren hat und zudem offensichtlich Opfer einer Intrige seiner Stiefmutter geworden ist.

In der darauffolgenden Schlacht kann sich Wdger behaupten: Er erschlägt Heiden, befreit christliche Kämpfer und rettet so Karls Armee vor dem Untergang. Entlohnt wird ihm seine Tapferkeit durch pathetische Worte vom Kaiser selbst: „Gud sy loffuet sade keyseren wdger haffu*er* holp*et* oss wel"[683] sowie „Nw will jeg giffue tegh till alth th*et* tin fadher brødh*et* haffu*er* ok tag h*er* en god hest och eth goth harnisk tw skallt før*e* myt ba*n*ner i hwor wij ære i stryd".[684]

Als Karls rechtmäßiger Gefolgsmann verkörpert Wdger den idealen Rittertypus: Er ist tapfer, loyal und schlagfertig. Sein tadelloses Verhalten wird gewürdigt, sowohl von Seiten Karls, etwa wenn er über Wdger sagt: „tølken rydd*er* war icke i frankeryge",[685] als auch von Seiten der Heiden, die ihn gefangen halten: „th*et* ær skade ath han wyll ey bøge syn hals till th*e*n megtwgh mamenth so degelig ma*n* som ha*n* ær".[686] Neben seinen Fertigkeiten wird auch Dänemark als Herkunftsland und Wdgers isolierte Position in Karls Heer thematisiert, wenn Gloriant, die Verlobte des heidnischen Königs Caruel, zu ihrem Vater sagt:

680 In der Ausgabe von Lindegård: Karl, S. 30–82.

681 „Wdger antwortete: „Ich kann es nicht besser. Mein Vater hatte nur wenig Zuneigung zu mir. Schuld daran ist meine Stiefmutter", (*KMK*, S. 32, 3–4).

682 „Der Herr sei gelobt, dass ich mitkommen kann, keiner soll weiter vorne mit seinem Schwert käpfen als ich, während noch ein Haar auf meinem Haupt ist", (*KMK*, S. 34, 9–11).

683 „Der Herr sei gelobt", sagte der Kaiser „Wdger hat uns gut geholfen", (*KMK*, S. 38, 8–9)

684 „Nun will ich dir all das vergeben, was dein Vater gebrochen hat. Nimm hier ein gutes Pferd und einen guten Harnisch, du sollst mein Banner führen, wenn wir in die Schlacht ziehen", (ebd., 11–13).

685 „Einen solchen Ritter gab es nicht im Frankenreich", (*KMK*, S. 50, 7).

686 „Es ist eine Schande, dass er seinen Nacken nicht vor dem mächtigen Mament beugen will, ein so tüchtiger Mann wie er ist", (*KMK*, S. 52, 6–8).

> wdger er en fwldage ma*n* giøre*n* wel mod ha*n*num han haffu*er* hw*er*ken wenner ell*er* fr*e*nder ok ey medh keyseren han ær fød for norden (..) werden i da*n*mark ok ær engen bædræ ryddere pa the*n*ne sydene indieland.[687]

Leitmotivisch zieht sich die Thematik der Haft und des Todes durch Erhängen durch Wdgers Abenteuer: Wieder ist er Gefangener, diesmal am Hofe des heidnischen Königs Amyrall, dessen Männer für Wdger „ressæ en høge*n* galyæ“ (*KMK*, S. 54, 9 – *einen hohen Galgen errichten*). Auch diesmal entkommt Wdger dem Tod am Galgen durch eine günstige Gelegenheit, sich im Kampf zu bewähren – diese Episode des Kampfes gegen den König Burnamanth ist für die literarische Entwicklung Wdgers/ Holgers von besonderer Bedeutung und soll hier daher auf mögliche Komponenten, die für die Konstruktion der postchronikalischen Heldenfigur Holger Danske relevant gewesen sein werden, untersucht werden.

#### 7.1.3.1. Wdger Danske und Burnamanth

Die Stringenz, die die gesamte Chronik auszeichnet, betrifft auch dieses Kapitel des Kampfes Wdgers gegen den heidnischen König Burnamanth. Aufschlussreich ist indessen die motivische Vielfalt, die diese Episode gekennzeichnet. Die Ausgangssituation des Kampfes wurde bereits angerissen: Wdger Danske ist am Hofe des heidnischen Königs Amyrall gefangen. Sowohl dessen Tochter Gloriant als auch ihr Verlobter, der ebenfalls heidnische König Caruel, erkennen an, dass Wdger nur durch List in Gefangenschaft geraten ist, und bitten Amyrall, Wdger frei zu lassen. Als Reaktion auf dessen Ablehnung begibt sich Caruel freiwillig als Geisel an den Hof Karls des Großen, während Gloriant den tapferen Wdger unterstützt. Währenddessen wird der Riese Burnamanth für einen erfolgreichen Zug gegen Karls Armee Gloriant als Preis in Aussicht gestellt. Die Rettung der heidnischen Königstochter durch Wdgers Kampf gegen den Riesen ist der Ausgangspunkt für die spätere dänische Rezeption der Chronik in der Volkstradition.

Von Caruel mit der besten Rüstung versorgt, soll Wdger auf einer Insel gegen Burnamanth antreten. Hier erscheint das in der altwestnordischen Literatur verbreitete Motiv der *hólmganga,* des Holmgangs, einem auf einer Insel ausgetragenen Zweikampfes.[688] Auch wenn der Begriff nur in altwestnordischen Quellen vorkommt, dürfte das Konzept eines geregelten Zweikampfes auch den altostnordischen Rezipienten bekannt gewesen sein, thematisiert doch das als *Hednalagen* bekannte altschwedische Gesetzesfragment aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts diese Praktik.[689]

Während Wdgers Tapferkeit und Vollkommenheit im Text bereits mehrfach ausgewiesen wurden, wird Burnamanth im Gegenzug dämonisiert: Sein Leben lang „hadde han war*e*tth i

687 „Wdger ist ein tapferer Mann, behandle ihn gut, er hat weder Freunde noch Familie und ist nicht beim Kaiser. Er ist im Norden der Welt, in Dänemark, geboren und es gibt keinen besseren Ritter hier jenseits von Indien“, (ebd., 8–12).

688 *Hólmganga* kann als ein Instrument sozialer Interaktion mit der Möglichkeit einer „kontrollierten Konflikteskalation“ kategorisiert werden: Dazu u. a. Wetzler, Sixt: „Ehre, Schwerter und das Recht. Zweikämpfe im alten Island“. In: *Das Mittelalter* 19 (2014), S. 350–379, hier S. 372. Wetzler weist auch darauf hin, dass der Begriff nur in altwestnordischen Quellen vorkommt, nicht aber im Altschwedischen oder Altdänischen. Vgl. Fn. 20, ebd., S. 356.

689 Vgl. ebd., S. 364 sowie Nelson, Alvar: „Envig och ära. En studie över ett fornsvenskt lagfragment“. In: *Saga och Sed* 3 (1944), S. 57–94.

krygh ok orloff“,[690] sein Essen „skull*e* blandh*e*s m*et* blodh“,[691] er hatte „øgh*e*n som en katth ok sogh bæther om natth*e*n en vm dagen“.[692] Eine Parallele zieht der Übersetzer zu Burnamanths Wesen, wenn es heißt: „wor*e* ha*n* h*er* i landhet tha wor*e* han lyger en troll“.[693] Diese Anmerkung ist eine der wenigen Stellen, an denen der Übersetzer in seiner erklärenden Funktion in Erscheinung tritt und die Zielkultur, *target culture*, als „her i landhet“ definiert, um durch das assoziative Bild eines Trolls die unheimliche Figur Burnamanths dem Rezipienten näher zu bringen.

#### 7.1.3.2. Edelstein-Allegorese

Ein überaus aufschlussreicher Fachdiskurs entfaltet sich bei der Übergabe der Rüstung durch Caruel an Wdger: Er bekommt von Gloriants Verlobten die beste Brünne, die es im gesamten Heer gab, sowie den besten Helm der gesamten „hedh*e*n skabæth“ (*KMK*, S. 66, 7 – *Heidenschaft*). Die kurzgefassten deskriptiven Ausführungen dazu bilden einen Fachdiskurs zur klassischen Edelstein-Allegorese, die bereits seit der Antike in den literarischen Texten Anwendung findet. Dabei werden den Edelsteinen und anderen Naturalien besondere symbolische Kräfte und apotropäische Wirkungen, die sich vor allem auf die Abwehr von unmittelbaren Gefährdungen aus dem Bereich des Dämonischen und Magischen richten, zugeschrieben.[694] In der Chronik finden sich insgesamt fünf Edelstein-Allegoresen, die dem dänischen Rezipienten durch andere literarische Texte bekannt gewesen sein dürften, werden doch alle fünf Steine in Henrik Harpestrengs *Steinbuch* klassifiziert und detailliert beschrieben.[695] Die dort behandelten Steine und die ihnen zugeschriebenen Kräfte entsprechen dabei in etwa den Beschreibungen der Chronik:

690 „War er in Kriegen und Schlachten gewesen“, (*KMK*, S. 60, 2).
691 „Sein Essen sollte mit Blut gemischt werden“, (ebd., 3).
692 „Er hatte Augen wie eine Katze und sah nachts besser als am Tag“, (ebd., 3–4).
693 „Wäre er hier im Lande, so wäre er einem Troll gleich“, (ebd., 4–5).
694 Vgl. Meier, Christel: *Gemma spiritalis. Methode und Gebrauch der Edelsteinallegorese vom frühen Christentum bis ins 18. Jahrhundert.* Bd. 1, München: Fink, 1977 (= Münstersche Mittelalter-Schriften; 34, 1), S. 414.
695 Harpestrengs *Stenbog* ist zusammen mit seinen anderen Werken in mehreren Handschriften überliefert, die ältesten von denen, Cod. Holm. K48 sowie NkS 66,8° werden auf etwa 1300 datiert, die jüngeren Handschriften Cod. Holm. K4 und Thott 710 4to auf ca. ab 1450.

| ***Karl Magnus Krønike***[696] | **Harpestrengs *Stenbog***[697] |
|---|---|
| Adamas: Schutz vor Armut, Härte<br>j hielmen sath en dyr steen som adamas heth*er* Ok hadde so dan nattur ath hwylken ha*n*num bar war aldrig fattigh han war swa hord ath enth*et* sward bedh pa hannum wthen han worder smordh m*et* bockæ blodh.[698] | ADamas hedhær en steen thær hittess a yderstæ indiæ landh. Thæ*n* sten ær framerst i tall dygtælige stene Ha*n* ær at siwn fagh*er* sosom cristalle / oc lygh at lyt sligdh iern Æn maan funne hannu*m* ickæ støræ æn een heslæ nyth ha*n* ær toch mectugh / at iern moa ha*n*num icke skadhæ / ock ey synderhugge wten han wordær lagt inne*n* heth buckeblodh.[699] |
| Karfunkel: Lichtquelle<br><br>i hielmen satth ok en steen som carbu*n*cul*us* hett han liwsdæ om natten som etth liws.[700] | Carbu*n*culus ær fagher ywer alle naturlige stene liouest at haue / oc dyresth at verthæ Ha*n* hauer naffn af gull forti at han hauer lyt ligh loghe*n*dæ gløth oc lictær j ha*n*num bre*n*nende gisle […] Ha*n* ær soa fager at dage*ns* lyuss mo ha*n*num ey fagher gøræ / oc myrc moa ha*n*num ey hyndre mæn ha*n* siwnes noget soa fægræ om myrc nath æn om lyus dag.[701] |

696 Alle Steinbeschreibungen sind in der *KMK* auf der S. 66, 7–16 zu finden, hier wird auf gesonderte Angaben verzichtet.

697 Die zitierten Stellen aus Harpestrengs *Stenbog* [*SB*] sind der digitalisierten Edition entnommen: http://middelaldertekster.dk/harpestreng-k4/1 (15.05.2019). Eine ältere Edition: Kristensen, Marius (Hg.): *Harpestræng. Gamle danske urtebøger, stenbøger og kogebøger*. Kopenhagen: Thiele, 1908–1920.

698 „Der Helm war besetzt mit einem Edelstein, der Adamas heißt. Er hatte eine solche Beschaffenheit, dass derjenige, der ihn trug, niemals arm war. Er war so hart, dass kein Schwert ihn zerschlug, außer er wurde mit Bocksblut bestrichen."

699 „Adamas heißt ein Stein, den man im äußersten Indien findet. Dieser Stein übertrifft alle anderen nützlichen Steine. Er ist vom Anblick so schön wie ein Kristall und von der Farbe gleicht er Eisen. Man findet ihn nicht größer als eine Haselnuss und doch ist er mächtig, denn Eisen kann ihn nicht beschädigen und nicht zerschlagen, außer wenn er ins heiße Bocksblut gelegt wurde."

700 „Der Helm war zudem mit einem Stein besetzt, der Karfunkel hieß. Er leuchtete nachts wie ein Licht."

701 „Karfunkel ist der schönste von allen Edelsteinen, am besten zu haben und am teuersten im Wert. Er hat seinen Namen von Gold, denn er hat eine Farbe gleich lohender Glut und in ihm scheinen brennende Strahlen […] Er ist so prächtig, dass das Tageslicht ihn nicht prächtiger erscheinen lassen kann und die Dunkelheit kann ihn nicht verhindern. Aber noch prächtiger scheint er in einer dunklen Nacht als am hellen Tag."

 DOI 10.2357/9783772056802

| Kristall: Lichtquelle, Schein<br><br>i hielmen sath en sten som heth cr*is*stallus ok gaff meg*et* skyn aff segh om han wordh*er* i guld satther.[702] | MAnge actende mææn hygge at cristallus vorter aff thæn iis thær man ge wintere ligger vsmelth Æn so*m*me mælæ thær igeen och sighæ ath ha*n* hittess innen ma*n*ni*n*ge the stadhæ thær iis ko*m*mer ey j thæn th*æ*r lenge ligger Thoch hwarm at th*æ*t ær twiuelict huar aff han wordær tha ær th*æ*t vten twiuell At han hauer fagh*e*r nature Fforti. ath dyppær man hannum j vatn / oc holdær ha*n*nu*m* vp vti solgisle tha dryper bre*n*nendiss eldh af ha*n*num jnnen tunder ell*e*r annet th*æ*r me*n* taghe eld m*æt* Thochwarm th*æt* han ær selff caldær*e* æn iis th*æ*r han ær ey nær solgislæ / Vordær han ok malen oc tempræt m*æt* hunugh oc giuen barn foster ath ædhe tha fange the me gel melck /[703] |
|---|---|
| Galicia (*haglsten*): Hitzebeständigkeit<br><br>th*er* sat ok en sten som galicia heder han hetnær aldrigh ær tho ath*an* loge i en bre*n*nende eld.[704] | Gelacia / ær sligh same ænse hagell Han hau*er* soa koldhe nature th*æt* engen eld gytær ha*n*num hetgiort / Han ær / ok soa hord th*æt* engen ma*n* gydær ha*n*num søndærbrodet.[705] |
| Aboster: Kältebeständigkeit<br><br>ther sath ok en steen i som aboster hedh*e*r ha*n* kolnær ald*rig*.[706] | Af arabia ko*m*mer abeston Ha*n* hauer thæn naturæ thæt han bre*n*ner iafnlic Soa th*æt* man foor ha*n*nu*m* icke slot vort*er* han et sin j eld lagth.[707] |

Tab. 6: Edelsteinbeschreibungen in der *Karl Magnus Krønike* und in Harpestrengs *Stenbog*

Diese detaillierte Gegenüberstellung der Edelstein-Allegoresen verdeutlicht das Ineinandergreifen der Diskurse in verschiedenen Gattungen der mittelalterlichen Literatur, die Autoren/ Bearbeiter der fiktionalen Texte konnten ihre Vorlagen aus dem Fundus der Fachprosa ergänzen, während die Fachprosa-Autoren sicherlich auch auf literarische, d. h. fiktionale

702 „Der Helm war besetzt mit einem Stein, der Kristall hieß und er gab viel Schein von sich, wenn er in Gold gesetzt wurde."

703 „Viele geachtete Männer glauben, dass der Kristall aus dem Eis entstand, das viele Winter ungeschmolzen liegen bleibt. Einige hingegen sprechen dagegen und sagen, dass man ihn an vielen Orten findet, an die das Eis nicht gelangt, welches lange liegt. Doch auch wenn zweifelhaft ist, woraus er entstand, so ist ohne Zweifel, dass er eine schöne Beschaffenheit hat, denn taucht man ihn in Wasser und hält man ihn ins Sonnenlicht, dann tropft brennendes Feuer von ihm auf den Zunder oder auf etwas anderes, womit man Feuer anzündet. Dennoch ist er selbst kälter als Eis, wenn er nicht in der Nähe von Sonnenstrahlen ist. Wird er gemahlen und mit Honig vermischt und Ammen zu essen gegeben, da bekommen sie viel Milch davon."

704 „Da war auch dieser Stein, der Galicia heißt. Er wird nie heiß, auch wenn er im brennenden Feuer lag."

705 „Galicia ist dasselbe wie ein Hagel(-stein). Er hat eine so kalte Beschaffenheit, dass kein Feuer es vermag, ihn zu erhitzen. Er ist außerdem so hart, dass kein Mann es schafft, ihn auseinanderzubrechen."

706 „Da war auch ein Stein eingesetzt, der Aboster [= Abeston] heißt. Er wird nie kalt."

707 „Aus Arabien kommt Abeston. Er hat diese Beschaffenheit, dass er so brennt, dass man ihn nicht löschen kann, wenn er einmal ins Feuer gelegt wurde."

Gattungen zurückgriffen. Eine Parallele zur Edelstein-Allegorese der *Karl Magnus Krønike* bildet das oneiromantische Werk *Somniale Danielis*, das in der schwedischen Sammelhandschrift Cod. Holm. D4 überliefert ist und zur Deutung der Traumerscheinungen Karls in den heldenepischen Texten herangezogen werden kann.

Die Funktion der Edelsteine in der Kampfszene zwischen Wdger und Burnamanth ist eindeutig: Während die Kräfte des heidnischen Königs, der sein Essen mit Blut vermischt, dämonischen Ursprungs sind, besitzen die Edelsteine apotropäische Wirkungen. Dabei sind sie nicht religiöse, magische oder kultische Gegenstände, sondern erfahren nach ihren Beschaffungen eine rational nachvollziehbare, an Regeln orientierte Exegese.[708]

Dem düsteren, irrationalen Potenzial Burnamanths werden Naturgegenstände mit Unheil abwehrenden Kräften gegenübergestellt. Hier sei ein kurzer Blick auf die altwestnordische *Karlamagnús saga* erlaubt: Obwohl die altdänische Überlieferung an vielen Stellen von Auslassungen und Omissionen gekennzeichnet ist, erscheint die Aufzählung der Edelsteine und ihrer Eigenschaften ausschließlich in der dänischen Bearbeitung, während die Saga zwar von einem Helm berichtet, der von Edelsteinen besetzt ist, ihre Eigenschaften jedoch nicht exemplifiziert: „en síðan setti hann hjálm á höfuð honum allan [settan gimsteinum]“ bzw. „gyldan ok viða gimsteinum settan“.[709]

#### 7.1.3.3. Curtana – im Drachenblut gehärtet

Die symbolischen Sinnträger im Kampf gegen das Böse sind mit der Benennung der fünf Edelsteine und deren Eigenschaften nicht erschöpft: Wdger erhält von Caruel ein Schwert namens Curthen – in der Forschung unter dem Namen Curtana bekannt. Mit diesem Schwert habe er, Caruel, dreißig Könige besiegt, gehärtet wurde es im Blut eines Lindwurms, der „basyliskus“ (*KMK*, S. 66, 120) heißt, und drei Jahre lang lag es unter einem Flugdrachen auf dem Gold, darum leuchtet das Schwert nun wie Gold. Das Schwert, dessen Provenienz in der Episode beiläufig erklärt wird,[710] reiht sich jedoch in die lange literarische, romanische wie germanische, Tradition der mythologischen Schwerter, deren Identität, durch Namen personifiziert, mit dem Schicksal ihrer Besitzer verwoben zu sein scheint. Aus der französischen Heldenepik kennt man das Schwert Durendal, Rolands Wegbegleiter bis in den Tod, an das er seine letzten Worte richtet. Karl der Große hat ebenfalls ein legendäres Schwert namens Joyeuse – die Freudvolle, dessen Name mit dem Schlachtruf Karls „Munjoie!“ onomatopoetisch übereinstimmt.[711] Dabei besitzt jedes literarisch prominente Schwert eine eigene Biographie, die häufig an einen mythischen Ursprung sowie an den Lebenszyklus seines Besitzers gekoppelt ist. Der aus der Ethnologie entlehnte biographische Ansatz in Bezug auf materielle Objekte, entwickelt von

708 Vgl. Meier: Gemma, S. 54–55.

709 „Danach setzte er einen Helm auf, der gänzlich von Edelsteinen besetzt war“ bzw. „golden und an vielen Stellen mit Edelsteinen besetzt“, (*KMS*, S. 116).

710 Die *Karlamagnús saga ok kappa hans* erwähnt zwar das wertvolle Schwert in der entsprechenden Episode, liefert aber sonst keinerlei Informationen zu seiner Herkunft. Formelhaft erscheint daher die Wendung: „Sverð þat heitir Kurtein, hafðu þat ok njót vel“ (ebd.) – „Dieses Schwert heißt *Kurtein*. Nimm es und nutze es gut!“

711 Waffenpersonifizierung durch Namen ist in der germanischen Tradition durch viele literarische Beispiele belegt, u. a. im *Beowulf* erscheint das Schwert Hrunting, in der *Þiðreks saga* der Mímungr, Sigurðr Fáfnisbani aus der *Völsunga saga* hat den Gramr. Mehr zu Namen der Schwerter im nordischen Mittelalter, s. Barnes, Michael: „Sverdenavn“. In: Brøndsted, Johannes (Hg.): *KLNM*. Bd. 17, Kopenhagen: Rosenkilde og Bagger, 1972, Sp. 543–547.

Igor Kopytoff, hilft dabei, die Gegenstände als Schnittstellen zwischen Traditionen zu begreifen. Kopytoff spricht von der kulturellen Biographie der Dinge: Die Artefakte werden in ihrer Biographie als kulturell konstituierte Einheiten betrachtet, die klassifiziert und re-klassifiziert werden und deren Relevanz dementsprechend variiert.[712] Wichtig ist in diesem Zusammenhang die aus dem biographischen Ansatz heraus entwickelte These, „that [n]ot only do objects change through their existence, but they often have the capability of accumulating histories, so that the present significance of an object derives from the persons and events to which it is connected".[713] Überträgt man den biographischen Ansatz der Artefakte auf materielle Objekte, deren historische Provenienz nicht belegt oder umstritten ist, deren literarische Biographie aber umso greifbarer ist, so wird hier die Fähigkeit des Gegenstandes zur Akkumulation von Geschichten, Wissen und Mythen offensichtlich. Sagenumwobene Gegenstände der Artusepik wie der Heilige Gral oder das Schwert Excalibur eignen sich als literarische Zeugen materieller Objekte, deren kulturelle Signifikanz an die Personen und Ereignisse, die sie verbinden, geknüpft ist.

Wie ist jedoch die kulturelle Biographie des Schwertes von Wdger Danske konstituiert? Wie auch in den zyklisch, d. h. von der Geburt bis zum Tod eines Helden orientierten Epen wird zunächst der nebulöse, mythische Ursprung des Schwertes (Blut des Lindwurms Basilisk), sein Einsatz in erfolgreichen Schlachten und zuletzt seine Übergabe an den christlichen Ritter Wdger dargestellt. Hiermit wird die Funktion des Schwertes als eines prestigeträchtigen Objektes, das sich als Gabe an auserwählte Personen in besonderen symbolischen Situationen bestens eignete, vollkommen erfüllt. Die *Krønike* repräsentiert dabei eine Phase – sozusagen einen Zyklus – in der Biographie des Schwertes Curtana durch die Anbindung an den dänischen Ritter. Obwohl das Schicksal des Schwertes in der *Krønike* nicht weiterverfolgt wird, erscheint es in einem weiteren Sagenkreis, nämlich in der Artusepik: Im altfranzösischen Prosa-*Tristan*, einer um 1230 entstandenen Prosa-Bearbeitung des Tristanstoffes, ist es Tristan selbst, der als Vorbesitzers des Schwertes fungiert.[714] Dabei informiert die Inschrift auf dem Schwert, es sei aus dem gleichen Eisen geschmiedet worden wie die bereits erwähnten Schwerter der *Chanson de Roland,* Karls Joyeuse und Rolands Durendal. Damit illustriert das Schwert von Ogier/ Wdger als literarisches Artefakt die „capability of accumulating histories"[715] – oder sogar *accumulating heroes.*

712 Kopytoff, Igor: „The Cultural Biography of Things: Commodization as Process". In: Appadurai, Arjun (Hg.): *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Process.* Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1986, S. 64–91. Den Ansatz der kulturellen Biographie der Dinge verwendet u. a. Mark Pearce in seiner Studie bez. der Identität von prähistorischen Waffen, s. Pearce, Mark: „The Spirit of the Sword and Spear". In: *Cambridge Archaeological Journal* 23, 1 (2013), S. 55–67, hier S. 55.

713 Gosden, Chris u. Yvonne Marshall: „The Cultural Biography of Objects". In: *World Archaeology* 31, 2 (1999), S. 169–178, hier S. 170.

714 Zur Tristan-Tradition und dem Schwert Curtana vgl. Ditmas, Edith: „The Curtana or Sword of Mercy". In: *The Journal of the British Archaeological Association* 29 (1966), S. 122–133; Loomis, Roger S.: „Vestiges of Tristram in London". In: *The Burlington Magazine* XLI (1922), S. 54–64, hier S. 59. Weiterhin besitzt das Schwert eine außerliterarische Biographie: Curtana, oder *Sword of Mercy*, ist eines der drei Schwerter, die bei Krönungszeremonien der britischen Monarchen seit der Krönung von Eleanor von der Provence, der Ehefrau Heinrichs III., im Jahre 1236 zum Einsatz kommen. Namentlich bezeugt ist dabei das Schwert Curtana durch *Red Book of the Exchequer* sowie in *Chronica Majora* des Chronisten Matthäus Paris. Vgl. Ditmas: The Curtana, S. 125 sowie die ebd. aufgeführten Fußnoten 4 u. 5.

715 Gosden/ Marshall: The Cultural Biography, S. 170.

Sicherlich ist der Besitz eines dem Durendal und der Joyeuse ebenbürtigen Schwertes ein Statusmarker für den Besitzer – nicht nur verbal wird Wdger als einer der besten aus Karls Gefolgschaft gepriesen, auch seine Waffe als Statussymbol bezeugt seine heroische Signifikanz, die ihn in die Nähe Rolands und gar Karls selbst rückt. Diese Signifikanz wird in der *Krønike* jedoch an keiner Stelle sichtbar: Nirgendwo finden sich Verweise auf Tristan als Vorbesitzer des Schwertes. Der Grund dafür ist vermutlich die ausgebliebene Artustradition in der altostnordischen Literatur. Während das westnordische Literatursystem einige Bearbeitungen/ Übersetzungen der Artusepik vorweisen kann, beschränkt sich deren Rezeption im Osten auf *Herr Ivan*, eine *Eufemiavisa* mit der französischen Vorlage *Chevalier au lion*. Dass der Prosa-Tristan Ostskandinavien erreicht und literarisch beeinflusst hat, lässt sich hingegen nirgendwo konstatieren.

Das Schwert Curtana besitzt eine eigene kulturelle Biographie in der altdänischen Chronik; dort erhält es einen eigenen Ursprungmythos, der in dieser Form in keiner literarischen Tradition vorzufinden ist. Als festes heroisches Attribut begleitet Curtana den dänischen Helden jedoch durchgehend durch die europäische Überlieferung der *chansons de geste* wie des Tristan-Stoffes.[716]

#### 7.1.3.4. Wdger und Burnamanth – Kommunikation und Kampf

Ausgestattet mit dem mythischen Schwert Curtana und dem edelsteinbesetzten Helm bestreitet Wdger den Kampf gegen den Riesen Burnamanth. Dabei handelt es sich um eine Episode, deren Rezeption sich sowohl durch die später entstandenen dänischen Balladen als auch durch Kirchenmalereien in der Floda-Kirche in Södermanland bezeugen lässt.

Wie schon andere Zweikampf-Episoden folgt die Szene stereotypen Kampfschilderungen: Der im wörtlichen Sinne strahlende Held begibt sich auf die Insel in den Kampf gegen den dämonischen Riesen, einem Stern am Himmel gleichend: „som en stiernæ flyg*er* pa hy*m*melen So liwstæ the dyræ stene som i hans hielm sadhæ".[717] Die Kampfhandlung wird immer wieder durch kurze Dialoge strukturiert, deren Funktionen unter anderem in der Möglichkeit der unmittelbaren Charakterisierung der Figuren besteht: Durch den Einsatz der direkten Rede erhalten die Figuren, hier Wdger und Burnamanth, die Gelegenheit zur Selbstdarstellung und Bekanntgabe ihrer Gesinnung. In einem für die Gattung der *chansons* üblichen Kampf zwischen Christen und Heiden verwundert es nicht, dass die Figurenreden der christlichen Kontrahenten, wie im Falle von Wdger, häufig dem religiösen Duktus verpflichtet sind. Neben der Charakterisierung der Figuren kann die Strukturierung des Kampfes als eine weitere Funktion von Dialogsequenzen aufgeführt werden. Der Kampf zwischen Wdger und Burnamanth kann in drei Handlungsakte eingeteilt werden, wobei jeder Kampfakt mit einer Redesequenz eingeführt wird: Das einleitende Gespräch wird von Burnamanth initiiert und eröffnet ihm die

716 So u.a. auch in der franko-italienischen und toskanischen literarischen Ogier-Überlieferung, wo das Schwert Curtana stets sein Attribut bleibt. Vgl.: „That sword became a symbol of the character through all his transformations (and in any format: chanson de geste, ottava rima, prose), throughout his life cycle from the time he became a knight, when he took it from a Saracen whom he defeated. Ogier only killed when provoked or challenged, and held his hand when offered revenge. Curtana thus represented steadfast and measured character", Zarker Morgan, Leslie: „‚Qe sor les autres è de gran valor': Ogier le Danois in the Italian Tradition". In: *Cahiers de recherches médiévales et humanistes* 24 (2012), S. 423–436, hier S. 423.

717 „Wie ein Stern, der am Himmel fliegt. So leuchteten die Edelsteine, mit denen sein Helm besetzt war", (*KMK*, S. 68, 9–10).

symbolische Möglichkeit, vom Kampf zurückzutreten, worum die Königstochter Gloriant den Riesen gebeten hatte. Dass diese Möglichkeit nicht realisiert wird, liegt im der narrativen Szene eingeschriebenen Muster. Es widerspräche der Logik der heldenepischen Sinnbildung, wenn Wdger als christlicher Held und Karls Vasall den Kampf nicht ausföchte:

Burnamanth: „legh aff tyth harnisk ok giff tegh fong*en* jeg loffuede k datter ath jegh skulle icke dræbæ teg“

Wdger: „gud lønæ he*n*netth ath hwn bad for meg tw mott well giøre for he*n*nes skyld hw*a*t tw willth tog wille wij nog*et* fræstæ aff worth how*er*k“.[718]

Während die Kampfszenen formelhaft geschildert werden („glawenen broste bode sønder“ – *der Speer brach auseinander*, „høggis suarlege“ – *sie kämpften hart* etc.), fungiert die direkte Rede Burnamanths als Mittel zur Charakterisierung Wdgers als vollkommener Kämpfer. Seine Wertschätzung artikuliert Burnamanth nach dem ersten Kampfakt folgendermaßen: „Jeg will nw syge th*et* santh ær jeg haffu*e*r engen fw*n*net tin lyghae“,[719] während er in der zweiten Kampfhandlung vom Schwert Curtana verwundet wird und es verflucht – gleichzeitig die Singularität Wdgers bzw. seines Schwertes konstatierend: „forba*n*net wordhæ titth swærd jegh wordh aldrigh sor aff nog*e*r rydd*er* før“.[720]

Eine für die Heldendichtung klassische Form nimmt der Wortwechsel zwischen den beiden während der nächsten Ruhepause ein, nämlich in der Frage nach der Herkunft Wdgers. Diese Frage entspricht einem rituellen dialogischen Handlungsplan des sog. ritterlichen Kampfgesprächs,[721] das nach Marcel Bax in einem Dialogertrag, v. a. in der Herausforderung zum physischen Kampf endet. Auch wenn der physische Kampf zwischen den Kontrahenten schon im Gange ist, so verleitet Wdgers provokante Antwort, die eher als Beleidigung denn als Information interpretiert werden kann, unmittelbar zur Fortsetzung des Kampfes. Damit folgen die Frage nach der Herkunft und der daraus resultierende Dialogertrag, nämlich die Aufforderung zum Kampf, dem idealtypischen Muster des zweckbestimmten Dialogs, in diesem Falle des ritterlichen Streit- oder Kampfgesprächs.[722] Die Antwort Wdgers entspricht dem rituellen dialogischen Schema und fällt folgendermaßen aus:

718 B.: „Leg deinen Harnisch ab und gib dich gefangen. Ich versprach der Königstochter, dass ich dich nicht töten werde“, (*KMK*, S. 70, 5–6).
W.: „Gott entlohne sie dafür, dass sie für mich bat. Du kannst ihretwegen alles machen, was du willst, doch wollen wir noch etwas unsere Waffenfertigkeiten erproben“, (ebd., S. 7–9).

719 „Ich will nun sagen, dass es wahr ist, dass ich keinen deinesgleichen gefunden habe“, (ebd., 13–14).

720 „Verdammt sei dein Schwert. Niemals zuvor wurde ich von einem Ritter verwundet“, (*KMK*, S. 72, 3–4).

721 Hierbei handelt es sich um die sog. dialoggrammatische Deduktion von Dialogstrukturen. Vgl. Kilian, Jörg: *Historische Dialogforschung. Eine Einführung*. Tübingen: Niemeyer, 2005, v. a. das Kapitel 4.1. „Funktional-strukturelle historische Dialogtypologie. Dialoggrammatik“, S. 93–101, hier. S. 95–96.

722 Vgl. ebd., S. 100. Kilian verweist hier mehrfach auf Marcel Bax, der sich mit den initialen Sprachakten und dialogischem Handlungsplan im *Hildebrandslied* auseinandersetzt: Bax, Marcel: „Historische Pragmatik. Eine Herausforderung für die Zukunft. Diachrone Untersuchungen zu pragmatischen Aspekten ritueller Herausforderungen in Texten mittelalterlicher Literatur“. In: Busse, Dietrich (Hg.): *Diachrone Semantik und Pragmatik. Untersuchungen zur Erklärung und Beschreibung des Sprachwandels*. Tübingen: Niemeyer, 1991 (= Reihe germanistische Linguistik; 113), S. 197–215.

Burnamanth: „aff hwath slæght estu ko*m*men eller hwor æstu fødder“

Wdger: „th*e*r som jegh ær fødh ku*n*ne the enge*n* troldo*m* ok icke ædhe the rooth kødh ok dricke blodh th*e*r st*ri*dde m*et* rydderskab ok ey m*et* trolldom som tw giør, willtw wijde myth slægh hw*er*ken ær jek k. ell*e*r h*er*tugh søn, en om tw wordh*er* ath spwrdh tha tw ko*m*mer till heluede who teg tyth sendhæ tha sygh ath wdger danske giørde th*et*“.[723]

Diese Antwort, die in direkter Rede Wdgers erscheint, darf sicherlich als *provocatio* gewertet werden. Sie liefert kein faktisches Wissen auf die Frage Burnamanths über sein Herkunftsland Dänemark, obwohl der Børglumer Schreiber hier durchaus die Möglichkeit gehabt hätte, geographische und kulturelle Besonderheiten Dänemarks niederzuschreiben oder auf politische und historische Details hinzuweisen. Wdgers Geschlecht, beispielsweise sein Vater Jofrør, wird ebenfalls nicht erwähnt. Was man hingegen erfährt, ist, dass man in Dänemark keine Zauberei („troldom“) kennt, kein rohes Fleisch isst und kein Blut trinkt, man kämpft nicht mit *troldom* – wie Burnamanth es tue. Dafür schicke er, Wdger, Burnamanth direkt in die Hölle. Dass die Konsequenz einer derartigen Äußerung, der Dialogertrag, eine erneute Kampfhandlung nach sich zieht, fügt sich in das oben beschriebene Schema des ritterlichen Streitgesprächs. Im Rahmen des Zweikampfes ist es nicht verwunderlich, dass Burnamanth ob der Beleidigung zornig wird und Wdger um Gloriants willen nicht weiter schonen will: „Jeg will teg ick*e* leng*er* skone for k dotter skyld thy tw haffu*er* tegh sielffu*er* for brøth tw haffuer fortalet my*n* g*u*d“.[724]

Im Verlauf der letzten Kampfsequenz wird ebenfalls ersichtlich, dass Burnamanth diese Antwort als äußerst kränkend auffasst, denn er nimmt anschließend Bezug darauf: Als er Wdgers edelsteinbesetzten Helm spaltet und ihn am Kopf verletzt, richtet er folgende Worte an den Dänen: „th*et* skalltw haffue for thin stor*e* ordh Jech seer tw kanth so well dricke blodh som iegh“.[725] Da es sich vermutlich um Wdgers eigenes Blut, das ihm über das Gesicht läuft, handelt, erscheint Burnamanths Ansage als eine düster-karikatureske Bestätigung seiner eigenen, ihm zunächst nur von Wdger zugeschriebenen Identität: Er trinke tatsächlich Blut, aber Wdger ebenso – wenn auch sein eigenes. Der darauffolgende Schlag Wdgers führt zum letalen Ende Burnamanths, die kampfästhetischen Details werden dem Rezipienten an dieser Stelle nicht verschwiegen:

Sydh*e*n hiøgh ha*n* till burnema*n*t ok ragede ha*n*num pa axælæn ok i gø*m*men brystet ok kloff sydh*e*n næddh*er* att ok alt kødh*et* aff wdhen pa lareth ok swaerdh*et* stodh i iorde*n*.[726]

723 B.: „Von welchem Geschlecht stammst du ab oder wo bist du geboren?“
W.: „Dort, wo ich geboren bin, kennt man keine Zauberei und isst man kein rohes Fleisch und trinkt kein Blut. Man kämpft dort mit Mut und nicht mit Zauberei, wie du es machst. Willst du von meinem Geschlecht erfahren, ob ich der Sohn eines Königs oder eines Herzogs bin, wenn du darüber gefragt wirst, wenn du in die Hölle kommst, wo ich dich hinschicke. Dann sag dort, dass Wdger Danske dies tat“, (*KMK*, S. 72, 8–15).

724 „Ich will dich nicht länger um der Königstochter Willen schonen. Du hast es selbst verbrochen, da du meinen Gott geschmäht hast“, (ebd., 16–17).

725 „Das sollst du nun für deine großen Worte haben. Ich sehe, du kannst genauso gut Blut trinken wie ich“, (*KMK*, S. 74, 4–5).

726 „Danach schlug er nach Burnamanth und traf ihn an der Schulter und durch die Brust hindurch und spaltete ihn von dort herab und all das Fleisch bis unten in die Oberschenkel und das Schwert steckte in der Erde“, (ebd., 7–9).

 DOI 10.2357/9783772056802

Anschließend wird Burnamanths Kopf am Sattel befestigt, womit Wdger seines Weges reitet. Für seinen Einsatz wird ihm von Gloriant und Caruel gedankt und der König Amyrall, der Wdger zuvor in Gefangenschaft gehalten hatte, entschließt sich beim Anblick des abgeschlagenen Kopfes von Burnamanth, seine Zelte abzubrechen und wieder nach Babylonien zurückzukehren. Wdger wird für seinen Mut mit vielen Gaben und Kostbarkeiten entlohnt und darf zusammen mit Caruel an den Hof Karls des Großen zurückkehren. Hier wird das Bild des Helden vollkommen, denn der Papst und Kardinäle empfangen Wdger bei seiner Rückkehr. Das Kapitel schließt mit einem gescheiterten Versuch der Bekehrung Caruels zum Christentum, was dieser dankbar ablehnt, trotz der Einsicht, das Christentum sei heiliger als seine Religion.

Der siegreiche Kampf gegen Burnamanth mit dem darauffolgenden glanzvollen Empfang durch den Kaiser Karl, den Papst und die Kardinäle ist nicht das Ende der Wdger-Geschichte in der *Krønike*. Eine kurze, auf den ersten Blick lose an das vorhergehende Kapitel angereihte Episode berichtet von der Entführung Gloriants, die zu befreien und zu rächen Caruel, Wdger und Karlot sich vornehmen. In dem recht lakonisch geschilderten Kampf wird Wdger in der klassischen Szenerie geschildert: Auf seinem Pferd Bursanth sitzend, mit bis zu den Achseln mit Blut beschmierten Armen, besiegt er seinen heidnischen Gegner, nicht ohne zuvor sein Schwert zu adressieren: „thw æst icke so god som meg ær sagd, ell*e*r jeg hiøg icke fast till“.[727] Nach dieser Ansprache spaltet er erfolgreich den Gegner, die Dame wird befreit und mit Caruel verheiratet. Von den beiden stammt ein mächtiges Geschlecht ab.

In einer Reihe weiterer Episoden kommt Wdger im Dienste des fränkischen Kaisers Karl sowie der gesamten Christenheit zum Einsatz. Stets ist sein Handeln mutig und besonnen. Gerade in der Episode „Kampen i Spania med Kong Angulando“, der die Handlung der *Chanson d’Aspremont* zugrunde liegt, wird Rolands Jugend und seine Initiation in den christlichen und kaiserlichen Dienst porträtiert, Wdger hingegen fungiert als Rolands Beschützer. Karl der Große persönlich bittet ihn, ein wachsames Auge auf den jungen Helden Roland zu werfen: „ok keysæræn hade bedh*et* ha*n*num war*e* po roland“.[728]

Obwohl die häufig stereotyp formulierte Tapferkeit in den heldenepischen Narrativen schwer zu bemessen ist, steht Wdger Roland hier in Nichts nach: Beim Einzug in den Kampf wird nicht gezögert, Brünnen, Oberschenkel und Pferde werden gespalten, blutig bis zu den Achseln sind beide Helden nach solchen Schlachten. Im Gegensatz zu Roland fehlt dem Dänen jedoch jegliche Exorbitanz. Rolands *démesure*, die Hand in Hand mit seiner Tapferkeit einhergeht und seinen Status als ambivalenter Heldg gleichermaßen begründet wie hinterfragt, ist Wdger völlig fremd. Wdgers Äußerungen sind stets klug und besonnen, mitnichten aber feige. Dass Wdger der Kampferprobtere von den beiden ist, wird durch direkte Personenrede unterstrichen, so heißt es im Kampf „Jeg ser hor roland ok wdg*e*r danske the ær*e* wdger ær ma*n*negh ok ou*er*da[d]igh Ok roland ær eth barn i so daen legh“.[729] Auch Wdger Danske ist sich seiner Pflicht bewusst und kommuniziert sie ebenfalls in direkter Rede: Er kämpft nicht nur für Karl, sondern trägt auch Verantwortung für den jungen, mutigen und unbesonnenen Ritter Roland. Als Roland ungefragt von dannen reitet, will Wdger ihn suchen oder sterben

727 „Du bist nicht so gut, wie es mir berichtet wurde, oder ich schlage nicht fest genug zu“, (*KMK*, S. 80, 6–7).
728 „Und der Kaiser bat ihn, auf Roland Acht zu geben“, (*KMK*, S. 164, 1).
729 „Ich sehe, wie Roland und Wdger Danske sind. Wdger ist tapfer und übermütig und Roland ist ein Kind wie in einem Spiel“, (*KMK*, S. 160, 11–12).

DOI 10.2357/9783772056802

– die darauffolgende Rüge offenbart sein ausgeprägtes Verantwortungsbewusstsein und die Konsequenzen, wäre er seiner Rolle als Rolands Wächter nicht gerecht geworden:

> Illæ hau*er* tw giorth motth megh atw rydh*er* so langt fra megh hade iegh icke fw*n*net tegh løffue*ndis* tha syger ieg th*et* gud at iegh skulle aldrigh tag*et* harnsk pa myt liff.[730]

Parallel zu Wdgers tadellosem Verhalten als Kämpfer und Vasall zieht sich der Topos des Gefangenseins leitmotivisch durch die Chronik: Die entscheidenden Stationen seiner Biographie an Karls Seite werden von einer Gefangenschaft aus gemeistert. Als Geisel kommt er in Karls Gefolgschaft, in der er sich behaupten kann. Als Gefangener am Hofe des heidnischen Königs Amiral darf er den Kampf gegen Burnamanth ausfechten – so ist die letzte Episode, in der Wdger innerhalb der Chronik wieder eine prominentere Rolle spielt, ebenfalls mit einer Gefangenschaft verbunden. In der achten Branche „Boldevin, Udger Danske og Villum Cornitz“ kämpft Wdger an der Seite Karlotts, Karls Sohn, gegen den heidnischen König Amarus. Während Karlott auf die Provokation des Gegners ungestüm reagiert, tritt Wdgers besonnene Art wieder zu Tage, als er Karlott davon abzuhalten versucht. Seine Loyalität Karl und dem Frankenreich gegenüber wird kommuniziert, indem Wdger lieber seinen eigenen Tod in Kauf nehmen würde, als das Frankenreich ohne einen rechtmäßigen Erben zu sehen: „my*n* kære he*r*re giør icke th*et* [...] lath meg ryde motth ha*n*num slar ha*n* meg tha ær thet my*n*dræ skade mister k teg ta ær frankerighæ arffuæløst“.[731] Das Verhältnis zwischen Wdger und Karlott ist narrativ jedoch so gestaltet, dass der Konflikt verbal nicht gelöst werden kann. Wdgers Loyalität, seine Bestrebungen, Karlott zu beschützen, werden missverstanden und so wird der Däne von Karlott angegriffen. Wdger, in dieser Situation ein feines Gespür für die Konfliktsituation und deren mögliche Konsequenzen beweisend, zeigt sich bereit, seinen Besitz an Karlott zu übergeben und sich für immer nach Dänemark zu begeben – doch im letzten Kampf muss sich Wdger gegen Karlott wehren und ihn letztendlich erschlagen: „gud forlade teg th*et* karlotth ieg wordh*er* meg anth*e*n wæriæ nw ællær bliffu*er* her slagh*en*“.[732] Die Verurteilung hierfür ist eine erneute Gefangenschaft, die drei Jahre lang andauert, bis der alt und schwach gewordene Kaiser erneut angegriffen wird und Herzog Neymis Wdgers gedenkt: „gud gaffue ath wdger danske wor*e* løffue*ndis*“.[733] Hier erhält der zu Unrecht verurteilte Wdger die letzte Chance, sich im Kampf zu bewähren, bevor er „for hiem til danm*ar*k ok war th*er* lengy koningh syden“.[734] Ein letztes Mal wird er in der Chronik noch erwähnt, als Karl von seinem Tod spricht: „oc hau*er* ieg spord ath wdger danske ær dødh“.[735] Hiermit ist auch Wdgers Biographie an der zyklischen Struktur der *Karl Magnus Krønike* orientiert – von den Anfängen Wdgers als Geisel am Hofe bis zu seinem Tod als König in Dänemark.

730 „Schlecht hast du an mir gehandelt, dass du so weit weg von mir reitest. Hätte ich dich nicht lebendig gefunden, da sage ich das vor Gott, dass ich niemals wieder in meinem Leben einen Harnisch anlegen würde“, (*KMK*, S. 164, 7–9).

731 „Mein lieber Herr, tut es nicht. Lasst mich gegen ihn reiten. Schlägt er mich, so ist es ein kleinerer Schaden. Verliert Karl euch, dann ist das Frankenreich ohne Erben“, (*KMK*, S. 324, 4–7).

732 „Gott vergebe dir, Karlott. Ich werde mich nun entweder wehren oder werde hier erschlagen“, (*KMK*, S. 326, 13–14).

733 „Gott gebe, dass Wdger Danske noch am Leben wäre“, (*KMK*, S. 328, 5–6).

734 „Begab sich zurück nach Dänemark und war dort lange Zeit König“, (*KMK*, S. 330, 9–10).

735 „Und ich habe erfahren, dass Wdger Danske tot ist“, (*KMK*, S. 336, 4–5).

 DOI 10.2357/9783772056802

Die Genese des Nationalhelden Holger Danske und seine postchronikalische Biographie in der dänischen Literatur- und Kulturgeschichte wird mit dem positiven Heldenbild bereits in der *Karl Magnus Krønike* initiiert. Dabei ist Ogier/ Wdger/ Holger im Rahmen seiner altfranzösischen Biographie in gänzlich andere narrative Muster eingebunden, nämlich in den großen Sinnzusammenhang der romanischen Heldenepik.[736] Obgleich der mythische Sinnhorizont durch die Übertragung der Karlsdichtung verloren gegangen ist, sind gleichwohl die Einheiten wie der Zweikampf oder Vasallitäts- und Konfliktnarrative geblieben,[737] die sicherlich nicht nur für die romanische Heldendichtung konstitutiv waren, sondern auch vom germanisch-ostnordischen Rezipienten eingeordnet werden konnten. Es sind also diese narrativen Kerne, die jenes Heldenbild konstruieren, das sich bis ins 20. Jahrhundert in der dänischen Literatur und Kultur manifestieren wird.

Trotz der Tatsache, dass der Beiname Le Danois einer historisch verifizierbaren Grundlage entbehrt, hat sich Dänemark als literarische Heimat Ogiers in der *chanson*-Tradition etabliert und war sicherlich der ausschlaggebende Grund für die Entwicklung der Heldenfigur Holger Danske in Dänemark. Die narrative Konstruktion einer heroischen Singularität, die Wdger den Status eines Rolands oder eines Olivers einbringt, trug ebenfalls dazu bei. Wdgers Geschichte ist freilich weniger pathetisch als die von Roland – ihm fehlt die Exorbitanz, die Maßlosigkeit und mitunter die Einsamkeit des größten romanischen Helden; er provoziert nicht den Untergang, der die Referenz eines ganzen epischen Universums bildet; nichts erfährt man über seinen Tod, die damit einhergehenden Naturerscheinungen, die Klagen, den Schmerz. In seiner Biographie agiert Wdger dennoch im Spannungsfeld zwischen Verrat, Treue und Solidarität, die seine Handlungen maßgeblich bestimmen und im Rahmen derer er sich bewähren kann – die Zweikampf-Szene gegen Burnamanth ist hier programmatisch. Dabei verfügt er über heldentypische Requisite: den edelsteinbesetzten Helm, der ihn wie einen Stern leuchten lässt, sowie über das literarisch auch außerhalb der Chronik prominente Schwert Curtana. Die Burnamanth-Episode, die für die ostnordische, hier v. a. dänische, Wdger-Rezeption ausschlaggebend ist, thematisiert an mehreren Stellen Dänemark, so spricht die heidnische Königstochter Gloriant vom Norden der Welt, auch Wdgers polemische Antwort auf Burnamaths Frage liefert Informationen über sein Heimatland.

Wdgers Verhalten als christlicher Kämpfer und treuer Vasall wird immer wieder durch ungünstige Situationen – Verrat oder Verleumdung – herausgefordert, doch stets handelt er tadellos, tapfer und überlegt. Seine heroische Singularität wird ihm formelhaft von mehreren Figuren attestiert: von Karl dem Großen persönlich, vom Gefolge des heidnischen Königs, von der Königstochter Gloriant und schließlich von Burnamanth selbst, dem monströsen heidnischen König.

Die dänische Überlieferung basiert dabei, wie schon anfangs erwähnt, auf der literarischen Tradition des idealtypischen Helden Ogier/ Wdger. Die zweite Traditionslinie in der altfranzösischen Ogier-Epik, in der sich der Däne als Empörer in einer konfliktträchtigen Situation mit Karl dem Großen befindet, war dem dänischen Bearbeiter entweder nicht bekannt – oder aber sie entsprach nicht dem Übersetzungsprogramm der altfranzösischen *chansons de geste* in

736 Die zentralen Narrative der Heldenepik sind nach Udo Friedrich: Allianz- und Konfliktnarrative, Verrat und Rache sowie Treue und Opfer als komplementäre Narrative mittlerer Reichweite, aber auch der Zweikampf als kleinste narrative Einheit. Vgl. Friedrich: Held, S. 177.

737 Vgl. ebd., S. 178.

Dänemark des 15. Jahrhunderts. Kulturtransferprozesse, als welche auch literarische Übertragungen klassifiziert werden, setzen bereits bei der Selektion des zu übertragenden Kulturguts, in diesem Falle eines fiktiven Helden, an. Die Entscheidung zwischen zwei Traditionslinien zugunsten der positiven Darstellung von Ogier kann somit bewusst getroffen worden sein, was zu einer nachfolgenden Genese des Nationalhelden sicher beigetragen hat. Die Bedeutung eines zwar importierten, an sich aber einheimischen Helden aus dem engsten Kreis des fränkischen Kaisers war für das dänische Literatur- und Kultursystem zur Zeit der Verfassung der Handschrift zweifellos schon erkennbar.

### 7.1.4. Andere Quellen: mediäval und postmediäval

Der Text der *Karl Magnus Krønike* ist neben der Børglum-Handschrift in zwei weiteren gedruckten Versionen aus dem 16. Jahrhunderten erhalten: Das auf 1509 datierte Fragment des niederländischen Buchdruckers Gotfred von Ghemen stellt dabei einen der ältesten dänischen Drucke dar.[738] Darauf basiert der Druck von Christiern Pedersen aus dem Jahre 1534, welcher allerdings einige Revisionen vor allem orthographischer und stilistischer Besonderheiten des Fragments von 1509 aufweist.[739] Im selben Jahr erschien auch Pedersens *Olger Danskes Krønicke*,[740] die aufgrund von Pedersens mangelnden Französisch-Kenntnissen auf einer von ihm in Auftrag gegebenen neulateinischen Übersetzung des französischen *Ogier le Dannoys* basiert.[741] Hier wird (H)Olger als Sohn des dänischen Königs Gøttriks (Gotfreds), bekannt aus *Saxos Liber IX*, identifiziert – eine Tatsache, die dem dänischen Nationalhelden scheinbare historische Verifizierbarkeit verleiht, die jedoch aus keiner historischen Quelle hervorgeht. Die bis ins 19. Jahrhundert populären dänischen Volksbücher gehen dann auf Pedersens *Krønicke* zurück, die einen historisch vermeintlich verbürgten vorbildlichen christlichen Kämpfer liefert: Zwischen 1572 und 1847 ist Pedersens Buch in 17 Auflagen gedruckt worden.[742]

Neben den zahlreichen Volksbüchern, die auf Pedersens Übersetzung von *Ogier le Dannoys* basieren, gibt es jedoch weitere Rezeptionszeugnisse, denen der Stoff der *Karl Magnus Krønike* zugrunde liegt. Hier handelt es sich vor allem um die dänische Ballade *Holger Danske ok Burmand* (DgF 30),[743] die in vier Varianten aus dem späten 16. und frühen 17. Jahrhundert erhalten

738 Vgl. Lindegård Hjorth: Karl, S. Xxxiv.

739 Vgl. ebd., S. Xliii. Vgl auch S. Xvi-Xlviii für ausführliche Beschreibungen der Drucke, auf die hier aus Platzgründen verzichtet wird.

740 Pedersen, Christiern: „Kong Olger Danskes Krønike“. In: Brandt, Carl Joakim (Hg.): *Danske Skrifter.* Bd. 5, Kopenhagen: Gyldendal, 1856, S. 129–314.

741 Lundgreen-Nielsen: Holger, S. 207.

742 Vgl. ebd.

743 DgF = *Danmarks Gamle Folkeviser*, hrsg. von Grundtvig, Svend. Bd. 1, Kjöpenhavn: Samfundet til den Danske Literaturs Fremme, 1853, S. 384–397. Auf diese Ausgabe beziehen sich die Seitenangaben der Textbeispiele. Weiterführend zu ostnordischen Balladen: Lundgreen-Nielsen, Flemming (Hg.): *Svøbt i mår. Dansk folkevisekultur 1550–1700.* 4 Bde., København: Reitzel, 1999–2002, sowie Kværndrup, Sigurd: *Den østnordiske ballade – oral teori og tekstanalyse. Studier i Danmarks gamle Folkeviser.* Kopenhagen: Museum Tusculanums Forlag, 2005. Zur Klassifizierung: Im deskriptiven Katalog wird die Ballade als E113 aufgeführt, in der Kategorie „Heroic Ballads – Ballads of Champions and Supernatural Beings“, in Jonsson, Bengt R. et al. (Hg.): *The Types of the Scandinavian Medieval Ballad.* 2. Aufl., Oslo u.a.: Universitetsforlaget, 1978, S. 255. Unter *kæmpeballader* wird sie bei Pil Dahlerup eingeordnet: Dahlerup, Pil: *Dansk Litteratur. Middelalder 2. Verdslig litteratur.* Kopenhagen: Gyldendal, 1998, S. 168. Irrtümlicherweise betont Dahlerup, *Holger Danske og Burmand* enthalte Motive aus *Rolandkvadet* – dem Rolandslied. Dass Ogier/ Wdger/

 DOI 10.2357/9783772056802

ist. Auf eine ältere Version dieser Ballade referiert wohl auch Christiern Pedersen im Vorwort seiner Olger-Chronik, wenn er von „den gamle kempe vise“[744] spricht – denn der 25 Jahre zuvor von Gotfred von Ghemen gedruckte Text der *Karl Magnus Krønike* kann damit wohl kaum gemeint sein.[745] Die dänischen Balladen behandeln ausschließlich den Kampf zwischen Holger und Burmand, der um die Königstochter Gloriant ausgefochten wird. Auffällig ist die Transformation des Feindbildes: Während die französischen Quellen Burnamanth als einen mächtigen ägyptischen König präsentieren, ist es vor allem die konsistente Charakterisierung Burmands als Menschenfleisch fressendes Monster, die die dänischen Balladen kennzeichnet:

> Hand well icke andit edde,
> ind kiød aff chrestenn mand:
> och hand well icke anditt dricke,
> ind blod med ieder blend.[746]

Wie schon in der *Karl Magnus Krønike* überliefern die Balladen die Übergabe des (hier namenlosen) Schwertes an Holger, allerdings nicht durch Gloriants Verlobten Caruell, der wohlgemerkt in der Balladenüberlieferung bereits als christlicher König fungiert, sondern durch die Dame persönlich. Offensichtlich findet hier eine Verschiebung des Christentum-Heidentum-Diskurses bis hin zur Eliminierung der Allianz zwischen Wdger und seinem heidnischen Verbündeten Caruel statt; der Gegner wird ebenfalls von einem mächtigen König zu einem furchterregenden Monster degradiert.

### 7.1.5. Holger Danske in Södermanland

Der Kampf zwischen Holger und Burmand wird jedoch nicht nur von den dänischen Balladen thematisiert, auch in Schweden existieren Zeugen dieses offensichtlich beliebten Motivs. Während die überlieferten schwedischen Balladen aber auf die Zeit um 1630 datiert werden, gibt es ein weiteres Zeugnis für die frühe Holger-Rezeption in Schweden, nämlich die Wandmalereien in der Kirche Floda in Södermanland, die im Zuge der Restauration nach einem verheerenden Feuer im Jahre 1414 ab etwa 1420 entstanden sind. Die Wandmalereien der Floda-Kirche werden dem deutschstämmigen Maler Albertus Pictor zugeschrieben, einem der bekanntesten schwedischen Kirchenmaler des 15. Jahrhunderts.[747] Doch auf welchen Quellen

---

Holger gerade in der *Chanson de Roland* keine Rolle einnimmt, wurde in dieser Arbeit bereits hervorgehoben. Laut Inge Adriansen war die *Karlamagnús saga* die Quelle für die Ballade um den Kampf Holgers mit Burmand, auf die wiederum die *Karl Magnus Krønike* zurückgehen soll, s. Adriansen, Inge: *Nationale symboler i Det Danske Rige 1830–2000.* Bd. II: *Fra undersåtter til nation.* Kopenhagen: Museum Tusculanums Forlag, 2003, S. 408. Diese Annahme ist allerdings als Hypothese zu betrachten.

744 „die alte Heldenballade“, Pedersen: Kong, S. 136.

745 Vgl. Grundtvig: DgF, S. 385.

746 „Er will nichts anderes essen
Als das Fleisch der Christen,
Und er will nichts anderes trinken
Als das Blut mit Gift gemischt“, (*DgF* 30, 24, S. 392).

747 Vgl. Layher, William: „Looking up to ‚Holger Dansk og Burmand‘ (DgF 30)“. In: Bennett, Philip E. u. Richard Green Firth (Hg.): *The Singer and the Scribe. European Ballad Traditions and European Ballad Cultures.* Amsterdam: Rodopi, 2004 (= Internationale Forschungen zur allgemeinen und vergleichenden Literaturwissenschaft; 75), S. 89–103, hier S. 91. Zu Albertus Pictor: Cornell, Henrik u. Sigurd Wallin: *Al-*

beruhen die Wandmalereien, ist doch die Wdger-Episode in den vier existierenden schwedischen Handschriften nicht enthalten?

Das besagte Motiv, das sich im vierten Joch der Floda-Kirche befindet, wird auf 1485 datiert. Da die schwedische Karlsdichtung des 15. Jahrhunderts keinerlei Episoden mit Wdger als Hauptfigur enthält, kann diese nicht die Quelle der Inspiration für Albertus Pictor gewesen sein, aber auch auf der erst fünf Jahre vor der Malerei angefertigten Børglum-Handschrift, deren Rezeption in Schweden nicht nachzuweisen ist, können die Wandmalereien nicht beruhen. Für noch unwahrscheinlicher hält es Layher in seiner Analyse zu möglichen Quellen, dass Albertus mit der jüngeren Redaktion der altwestnordischen *Karlamagnús saga* in Kontakt gekommen sein könnte.[748]

Auf der Suche nach der schriftlichen Vorlage, welche die Gestaltung der Floda-Kirche beeinflusst haben kann, betont Layher aber zurecht: „It is incorrect to regard images as subordinate to the written word – as ‚illustrations‘ of a particular text version“.[749] Welche zeitgenössischen Quellen Albertus bei der Visualierung des Zweikampfes verwendet haben kann, wird wohl nicht mehr eindeutig nachvollzogen werden. Ob es sich dabei um eine ältere Version der überlieferten Balladen *DgF* 30 und *SMB* 216, um eine mündlich tradierte Episode der *Karlamagnús saga* oder ein sonst mündlich überliefertes Motiv des Kampfes handelt, die Deckenmalereien der Floda-Kirche bezeugen die Rezeption des späteren dänischen Nationalhelden in einer sonst in Schweden nirgendwo belegten Ikonographie.

### 7.1.6. „Paa Dannemarks gamle Dage …“[750]

Die spätmittelalterlichen Bearbeitungen der kontinentaleuropäischen europäischen Dichtung ebneten den Weg für die Biographie Holgers als dänischer Nationalheld mit identitätsstiftenden Funktionen bis ins 20. Jahrhundert hinein. So existiert eine Reihe an Volksliedern über den Helden in der Sammlung *Om Holger Danske og Stærk Diderik – et vidnesbyrd om et frit*

*bertus Pictor. Sten Stures och Jacob Ulvssons målare.* Stockholm: Bonnier, 1972; Melin, Pia (Hg.): *Albertus Pictor: målare av sin tid.* 2 Bde., Stockholm: KVHAA, 2009, sowie dies.: *Fåfängans förgänglighet: Allegorin som livs- och lärospegel hos Albertus Pictor.* Stockholm: Stockholmia, 2006.

748 Vgl. Layher: Looking up to Holger, S. 98: „and even if he had, his comprehension of the Old Norse text would have been minimal“. In seiner Analyse des Bildmotivs unterbricht William Layher den hermeneutischen Zirkel zwischen den überlieferten Balladen und der Deckenmalerei von Floda: Der Zeugniswert der jüngeren Balladen sei unzureichend für die älteren Bilddokumente. Vgl. Kramarz-Bein: Zur altostnordischen Karls- und Dietrichdichtung, S. 115. Die Inschrift unter dem Bild lautet „hollager dansk han van seger af burmand“ – *Hollager Dansk, der den Sieg über Burmand davotrug* –, was gleichlautend mit dem Refrain der Balladen aus dem 15. Jahrhundert ist. Dies galt in der Forschung lange Zeit als Argument für die frühe Entstehungszeit der schwedischen Ballade, die man heute als SMB 216 kennt. Die Deckenmalerei enthält jedoch Details, die vor allem mit der jüngeren Redaktion der *Karlamagnús saga* bzw. der dänischen Børglum-Handschrift korrespondieren, nämlich die leuchtenden Augen Burnamanths. Vgl. „hann hafði gul augu sem kettir, ok þó enn skygnri um nætr en daga“ (*KMS*, S. 108) –„ Er hatte gelbe Augen wie Katzen und sein Blick ist nachts schärfer als am Tag“, (Übersetzung von Kruse, Mathias: *Literatur als Spektakel: hyperbolische und komische Inszenierung des Körpers in isländischen Ritter- und Abenteuersagas.* München: Herbert Utz Verlag, 2017 (= Münchner Nordistische Studien; 30), S. 485) bzw. „han haffude øgh*e*n som en katth ok sogh baether om natth*e*n en vm daghen“, (*KMK*, S. 60, 3–4, vgl. Fn. 693.). Es ist daher anzunehmen, dass die schwedische Ballade wie Albertus Pictors Malereien auf eine gemeinsame, nicht überlieferte schwedische Version der Karlsdichtung zurückgehen.

749 Layher: Looking Up to Holger, S. 98.

750 Ingemann, B.S.: *Holger Danske. Et Digt.* Kjøbenhavn: Seidelin, 1837, S. 6 – „In Dänemarks alten Zeiten“.

 DOI 10.2357/9783772056802

*Danmark* (1591) von Anders Sørensen Vedel, in denen die für die ostskandinavische Balladendichtung konstatierbare Kontamination der Dietrich- und Karl-*matière*[751] vollzogen ist. Dass dabei der historisch nicht verifizierbare Holger Danske, der – wenn überhaupt – um 800 gelebt haben muss, um Gefährte Karls gewesen zu sein, auf den historisch durchaus belegten König Dietrich/ Theoderich aus dem 6. Jahrhundert trifft, ist nichts Ungewöhnliches, schließlich ist *Assimilation* ein gängiges Verfahren in der Heldenepik, um die prominenten Helden verschiedener Epochen in einem geschlossenen Heldenzeitalter aufeinander treffen zu lassen. Vedels Volkslieder um Holger Danske sind als freie Bearbeitungen historischer Stoffe ohnehin eher als politische Allegorie auf das freie Königreich Dänemark einzuordnen.[752] Auch Vedel verarbeitet das Motiv des Zweikampfes gegen Burnamanth im Lied *Burman oc Olger Danske* – hier fungiert Gloriant allerdings als die Braut Karls des Großen selbst. Bereits in den Volksliedern erhält der einstige Ogier eine selbstständige Existenz, die weit über die ihm zu Zeiten des Rolandsliedes zugeschriebene Bedeutung hinausgeht.[753]

Die Verankerung Holgers im kulturellen Bewusstsein Dänemarks erfolgt über mehrere Stationen: Vom königlichen Historiographen Claus Christoffersen Lyschander in dessen historischen Hauptwerk *Danske Kongens Slectebog* (1622) über Jens Baggesens und F.L.Æ. Kunzens Oper *Holger Danske* (1789),[754] N.F.G. Grundtvigs mehrere Schriften, u. a. *Ragna-Roke (et danske Æmter)* und B.S. Ingemanns *Holger Danske. Et digt* (1837) und schließlich bis hin zu H.C. Andersens Märchen *Holger Danske* (1845) bedienten sich dänische Kulturschaffende ihres eingewanderten Helden. Durch literarische und audiovisuelle Vereinnahmungen entwickelt die Figur Holger Danske ihr Potenzial als dänischer Idealheld, als Repräsentant des ‚echten' Dänentums, der noch schlummert, doch jederzeit bereit ist, erweckt zu werden, um Dänemark in der Not beizustehen. Die Wirksamkeit der literarischen Strategien einer Heldengenese zeigt sich noch im 20. Jahrhundert, ziert doch seit 1908 eine Bronzestatue von Holger Danske, errichtet von Hans Peter Pedersen-Dan, nicht nur den Park in Marienlyst, sondern auch deren Replik die Kasematten im Schloss Kronborg in Helsingør, während sich noch im Jahre 1940 eine dänische Widerstandsgruppe gegen die deutsche Besatzung nach dem Helden benennt. Was hat aber dazu beigetragen, dass aus einer „(re-)importierten panokzidentalen Figur"[755] ein derart wirkungsmächtiger Heros werden konnte? Hier kann der theoretische Rahmen dieser Arbeit, nämlich die Polysystemtheorie sowie das Konzept des Kulturtransfers fruchtbar genutzt werden, wenn es um dynamische Wechselwirkungen zwischen den stratifikatorischen Systemen geht.

Das Konzept der Polysystemtheorie, der offenen und dynamischen Sub- und Polysysteme, die interagieren und sich gegenseitig beeinflussen, veranschaulicht Holgers Evolution als

751 Vgl. Kramarz-Bein: Zur altostnordischen Karls- und Dietrichdichtung, S. 115.

752 Vgl. Lundgreen-Nielsen: Holger, S. 210.

753 Vgl. ebd., S. 212.

754 Jens Baggesens und F.L.Æ. Kuntzens 1789 aufgeführte Oper *Holger Danske* führte zur sog. *Holgerfejde*, die später auch als *Tyskerfejde* verhandelt wurde. Die Kritik richtete gegen die vermeintliche „Teutonisierung" Holger Danskes, da Baggesens Opernlibretto eine freie Adaption eines deutschsprachigen Textes, Christoph Martin Wielands *Oberon* darstellt. Weiterführend dazu: Schröder, Stephan Michael: „Die sog. Deutschenfehde (1789-90): Kritik eines Truismus in der dänischen Identitätsgeschichte". In: Eglinger, Hanna et al. (Hg.): *Schriftfest. Festschrift für Annegret Heitmann*. München: Herbert Utz Verlag, 2018 (= Münchner Nordistische Studien; 33), S. 459–486; hier insb. S. 461–465.

755 Scheel: Wikinger, S. 74.

Nationalheld „im Takt mit Dänemarks Verlust an historischer Bedeutsamkeit".[756] Die stratifikatorisch angelegten Systeme Literatur, Sprache, Politik oder Kultur bilden ein Polysystem, etwa Gesellschaft. Literatur selbst stellt ein eigenes Polysystem dar, das aus mehreren anderen Systemen – beispielsweise Gattungen oder übersetzten/ autochthonen Texten besteht, welche durch eine interne Anordnung von Zentren und Peripherien zentripetal bzw. zentrifugal interagieren. Definiert man nun Literatur und Politik als zwei benachbarte Systeme in einem Polysystem, so zeigt das Beispiel Holger Danske, wie das politische System von den Dynamiken des literarischen Systems profitieren kann, indem politische Ereignisse und Krisen den Bedarf an neuen Identitätsangeboten evozieren, welche durch narrative und sprachliche Mittel realisiert werden. Hieraus erfolgen die Methoden des Rückgriffs auf Traditionen, in denen der angebliche „Volksgeist" noch am greifbarsten ist, so etwa in Volksliedern, Märchen und Sagen.

An der Transformation Holgers von einer Nebenfigur aus dem französischen *heroic age* in eine nationalmythische Figur ist dieser Prozess an einigen Stationen programmatisch nachvollziehbar. Schon zu Zeiten der Anfertigung der Børglumer Handschrift, vor und um 1480, befand sich Dänemark in einer schwierigen Lage, da diese Phase der Kalmarer Union von außen- und innenpolitischen Konflikten geprägt war.[757] Im Machtkampf zwischen dem dänischen und schwedischen Adel kam es der dänischen Seite sicher nicht ungelegen, durch die Übersetzung der Karlsdichtung einen dänischen Helden aus dem Kreise Karls des Großen zu erhalten, auch wenn die lakonische, oft formelhafte Sprache der *Karl Magnus Krønike* noch kein elaboriertes programmatisches Heldenbild vorweisen kann. Die Eigenschaften der Figur Wdger Danske, wie etwa seine Loyalität, Tapferkeit, ebenso wie sein Verantwortungsbewusstsein, sind jedoch bereits in der *Krønike* angelegt. Sie dienen als literarisches Fundament für eine spätere Entwicklung, die so womöglich nie stattgefunden hätte, wäre die Wahl der skandinavischen, altwest- und altostnordischen, Bearbeiter/ Übersetzer auf den Stoff der anderen Traditionslinie der Ogier-Epik, nämlich die Empörergeste, gefallen.

Die mit dem sog. Stockholmer Blutbad eingeleitete Auflösung der Kalmarer Union in den Jahren 1520–1523, die darauffolgende konfliktreiche Phase in der dänischen Geschichte, die schließlich 1534–1536 in der *Grevens Fejde*[758] mündete und die Mitte des 16. Jahrhunderts zentrale, von dänischen und schwedischen Historikern gleichermaßen verhandelte Frage, welches Königreich älter sei,[759] decken sich mit der gestiegenen Rezeption der *Karl Magnus Krønike* durch die Drucke. 1534 erschien in Malmö nicht nur Christiern Pedersens überarbeitete Version des Ghemen-Drucks, sondern ebenfalls seine eigene Übersetzung *Olger Danske Krønike*, die, wie bereits erwähnt, den Grundstein für die weitere Rezeption des Stoffes in den dänischen Volksliedern und Balladen legte, aus denen die dänischen Dichter später schöpften.

756 Vgl. Lundgreen-Nielsen: Holger, S. 247.

757 Vgl. Kapitel 3 „Historischer Kontext" in dieser Arbeit.

758 Der Konflikt zwischen den Thronkandidaten sowie kirchenpolitische Entwicklungen führten zum Bürgerkrieg, bekannt als *Grevens Fejde* in den Jahren 1534–1536. Weiterführend zum historischen Hintergrund, s. Venge, Mikael: „Tiden fra 1523 til 1559", S. 271–356, hier v. a. „Grevens fejde", S. 306–310. In: Christensen, Aksel E. et al. (Hg.): *Danmarks historie*: Bd. 2, 1. Kopenhagen: Gyldendal, 1980; Lausten, Martin Schwarz: „Christian II. von Dänemark, Norwegen und Schweden (1481–1559), Christian III. von Dänemark und Norwegen (1503–1559)". In: Kohnle, Armin u. Susan Richter (Hg.): *Herrschaft und Glaubenswechsel: Die Fürstenreformation im Reich und in Europa in 28 Biographien*. Heidelberg: Winter, 2016 (= Heidelbeger Abhandlungen zur Mittleren und Neueren Geschichte; 24), S. 403-413.

759 Vgl. Lundgreen-Nielsen: Holger, S. 209.

 DOI 10.2357/9783772056802

Bei sozialen und politischen Krisen im Dänemark des 16. Jahrhunderts interagieren nun das literarische und das politische System. Fasst man sowohl den Text der *Karl Magnus Krønike* als auch die von Christiern Pedersen angefertigte Version der *Olger Krønike* als Übersetzungen auf, so wird man ihnen im literarischen System ihrer Zeit, d. h. des 16. Jahrhunderts, eine zentrale Rolle zuordnen. Die Bewegung der übersetzten Texte von der Peripherie ins Zentrum kann laut Even-Zohar unter bestimmten Umständen eintreten – im Falle der übersetzten Chroniken ist die zentrale Position im literarischen System durch die Krise des benachbarten Systems Politik begünstigt worden.

Neben der fortschreitenden Nationsbildung in Dänemark des 19. Jahrhunderts sind es weitere innen- und außenpolitische Entwicklungen, die Holgers Biographie als identitätsstiftenden Nationalmythos forcieren: Der militärische Angriff der britischen Flotte auf Kopenhagen 1807, der Verlust Norwegens an Schweden 1814 sowie der Zweite Schleswigsche Krieg mit dem Verlust Schleswigs und Holsteins 1864 brachten Dänemark in eine tiefe Krise. Vor dem Hintergrund dieser politischen Ereignisse und des parallel dazu aufkeimenden Diskurses über die nationale dänische Identität ist auch die Holger-Figur in den Werken von N.S.F. Grundtvig oder B.S. Ingemann einzuordnen. Der Rückgriff auf historische Figuren und die literarische Verarbeitung des historischen Materials ist eine bewährte Methode zur Konstruktion einer nationalen Identität. In Grundtvigs langem Gedicht *Et Blad af Jyllands Rimkrønike* (1815) wird Holger zu einer „Chiffre für das echte Dänentum".[760] Auch Ingemann bedient sich dieser Methode: In seinen historischen Romanzyklen, *Valdemar Seier* (1826) oder *Prinds Otto af Denmark* (1836), erscheinen historische Persönlichkeiten. Mit Holger Danske wird in *Holger Danske, Et Digt* (1837), einem Zyklus aus 66 Gedichten, das Repertoire zudem um eine mythologische Figur ergänzt.[761] Spätestens hier wurde das Bild eines echten dänischen Helden, der schlummernd auf den Auftrag wartet, Dänemark in größter Not beizustehen, im dänischen kulturellen Bewusstsein zementiert. Weiterhin sei darauf hingewiesen, dass H.C. Andersen ebenfalls die Holger-Legende als Rahmen für eine kulturhistorische Einführung in die Geschichte Dänemarks im Märchen *Holger Danske* (1845)[762] nutzte. Die Vergangenheit Dänemarks wird anhand einzelner historischer Figuren wie König Valdemar, aber auch Persönlichkeiten wie Tycho Brahe und Bertel Thorvaldsen präsentiert, Holger Danske hingegen wacht über Dänemark und „kan komme paa mange Maader, saa at der i alle Verdens Lande høres om Danmarks Styrke!".[763] Der nationale Identitätsdiskurs bei Andersen findet im Gegensatz zu Ingemann unter Einbeziehung einer europäischen Perspektive statt, demonstriert anhand der vielen fremden,

760 Lundgreen-Nielsen: Holger, S. 218.

761 Vgl. Elkington, Trevor G.: „Holger Danske as Literary Danish Identity in the Work of H.C. Andersen and B.S. Ingemann". In: Mylius, Johan de et al. (Hg.): *Hans Christian Andersen. A Poet in Time. Papers from the Second International HCA Conference, 29.07.–2.08.1996.* Odense: University Press; Syddansk Universitet, 1999, S. 241–253, hier S. 245: „Ingemann saw his task as one of focusing Danish identity and culture through Denmark's history, and when he was finished within the historical fiction, he saw Holger Danske as the next logical step in heightening national identity".

762 Andersen, H.C.: „Holger Danske". In: Fahl, Laurids Kristian et al. (Hg.): *H.C. Andersens Samlede Værker. Eventyr og Historier I.* Kopenhagen: Gyldendal, 2003, S. 362–365. Auf diese Ausgabe beziehen sich die Seitenangaben der aufgeführten Zitate [= *HD*].

763 „Kann auf viele Weisen kommen, so dass man in aller Herrenländer von Dänemarks Stärke hört", (*HD*, S. 365).

„baade engelske, russiske og preussiske"[764] Schiffe, die friedlich im Øresund vorbeisegeln und das alte Schloss Kronborg grüßen.

Die Genese des Nationalhelden Holger Danske als Teil eines Identitätsdiskurses in Dänemark des 19. Jahrhunderts kann als Folge jenes Kulturtransfers betrachtet werden, der mit der Tätigkeit mittelalterlicher Übersetzer im Norwegen des 13. Jahrhunderts und Schweden bzw. Dänemark des 15. Jahrhunderts begann.

## 7.2. Karl der Große – *rex iustus* oder heiliger Sündiger?

Das narrativ entworfene Herrscherbild von Karl dem Großen der altnordischen Literaturen basiert ausschließlich auf Bearbeitungen und Übersetzungen literarischer Stoffe. Es sind nicht Einhards *Vita Karoli Magni* (9. Jh.) oder das Werk Notkers des Stammlers *Gesta Karoli Magni* (883), auch nicht die anderen etablierten Genres der klerikalen Geschichtsschreibungen wie Chronistik oder Legende, welche die Grundlage der Karl-Rezeption in Skandinavien bilden, sondern Adaptionen volkssprachiger Heldenepik. Diese beruht zwar auf einem historischen Substrat, zeigt jedoch eine „fast konstitutiv anmutende Antiethik zur ‚professionellen', mithin klerikalen-lateinischen Historiographie".[765] Re-Interpretationen und Re-Arrangements historischer Figuren und Ereignisse kennzeichnen durchweg die Transmission volkssprachiger, romanischer wie germanischer, Epik. Das transferierte Herrscherbild beruht also bereits auf Interpretationen und Um-Schreibungen, unterliegt Prozessen adeliger oder klerikaler Interessensbildung und ist mitnichten der historischen Wahrheit verpflichtet: Jener Karl Magnus, der das altostnordische Literatursystem des 15. Jahrhunderts betrat, ist eine im weitesten Sinne literarisch-fiktionale Konstruktion der schwedischen und dänischen Bearbeiter. Lässt sich jedoch eine programmatische Ausrichtung in der Konstruktion jenes Herrscherbildes konstatieren?

Hier sei in aller Kürze ein kontrastierender Vergleich mit der altwestnordischen Saga erlaubt. Die Datierung der α-Redaktion der *Karlamagnús saga* wird in der Forschung für die Zeit um 1250 angenommen, also zur Regierungszeit des norwegischen Königs Hákon Hákonarsson (1217–1263). Die Übersetzung der Saga ins Norwegische ist daher im Rahmen Hákons politischer Agenda zur Europäisierung seines Hofes einzuordnen, wobei die Übersetzungen zentraler kontinentaleuropäischer literarischer Stoffe als Träger höfischer Ideologie einen wichtigen Bestandteil von Hákons Programm darstellten. Vor diesem kulturell-politischen Hintergrund kann die generelle Übersetzungstendenz der *Karlamagnús saga* als höfisierend kategorisiert werden: Aus heldenepischen Figuren werden Repräsentanten einer europäischen Kultur, deren höfisch kodierte Verhaltensnormen der jungen aufstrebenden norwegischen Aristokratie eine Orientierungsgrundlage bieten: Aus *chansons de geste* werden *riddarasögur*.

Diese Entwicklung von der Heldenepik zum *roman courtois* trifft nach den Textanalysen der erhaltenen Handschriften nur bedingt für den ostnordischen Raum zu und muss im Hinblick auf die schwedische respektive dänische Transmission und Übersetzung und das darin konstruierte Herrscherbild differenziert betrachtet werden. Die frappierenden Unterschiede

764 „Sowohl englische, russische als auch preußische", (*HD*, S. 362).

765 Herweg, Mathias: „‚Sô wurdet ir nie Karels sun.' Metamorphosen eines Herrscherbildes". In: Friede/ Kullmann: Das Potenzial, S. 97–127, hier S. 114.

 DOI 10.2357/9783772056802

im Hinblick auf den Umfang der Überlieferung lassen unterschiedliche Rückschlüsse auf die Übersetzungstendenzen und die Funktionen des fränkischen Kaisers für das jeweilige kulturelle Umfeld zu.

### 7.2.1. Karl der Große in Schweden

Die altschwedische Bearbeitung der Karlsepik konstruiert ein höchst ambivalentes Bild des fränkischen Kaisers, führt man sich vor Augen, dass lediglich zwei von insgesamt zehn Episoden (*þættir*) der altwestnordischen *Karlamagnús saga* ins Altschwedische übertragen wurden: Die Episode der Schlacht von Roncesvalles sowie die parodistisch geprägte Reise Karls nach Jerusalem und Konstantinopel. Wie schon im Kapitel zur Textanalyse ausführlich dargestellt, ist die Roncesvalles-Geschichte im Altschwedischen drastisch gekürzt: Die einleitende Vorgeschichte des Verrats von Ganelon, Rolands Stiefvater, fehlt, stattdessen wird sie stark gekürzt durch Karls prophetische Träume thematisiert (vgl. *KM*, S. 44). Ebenfalls ist der Schluss der Episode von den Kürzungen betroffen: Der an Tragik nicht zu überbietende Tod der hier namenlosen Verlobten Rolands stellt das Ende dar, während der post-roncesvallische Prozess über den Verräter Ganelon und seine Strafe recht lakonisch ausfallen: „døø mz th*e*m hardaste dødh th*e*r man ku*n*de hitta“.[766]

Der altschwedische Redaktor konzentriert sich hingegen auf die Geschehnisse von Roncesvalles, bei denen jedoch Roland und nicht Karl der Große die zentrale Figur darstellt. Karl kommt in dieser Episode eine passive Rolle als Beobachter und Lamentator der monumentalen Katastrophe der fränkischen Christenheit zu. Die signifikanten Stellen der Episode, die ein recht klares Herrscherbild entstehen lassen, sind Karls Träume und die mirakulösen Geschehnisse auf dem Schlachtfeld. Es ist nicht der Krieger Karl, sondern der von Gott auserwählte Herrscher, dessen Gebete erhört werden, wie etwa auf dem Schlachtfeld, als ihm von der göttlichen Instanz längeres Tageslicht gewährt wird, um die gefallenen Christen zwischen den Heiden zu erkennen und zu rächen:

> [...] Æn tha ko*m* gudz
> engil aff hy*m*pnum / och melte til k m k
> gudh haffu*er* iættæt tik øffr*it* dagx
> lius / och far nw och he*m*pnas thina
> ma*n*na.[767]

Dieser Tendenz entspricht grundsätzlich die zweite Episode in der altschwedischen Überlieferung, obwohl auf der *histoire*-Ebene das narrativ erzeugte Herrscherbild als höchst ambivalent zu bewerten ist. Die humoristischen Elemente, die bereits die ältere romanistische Forschung zur Klassifizierung der *chanson* als Parodie veranlasste, sind auch in diesem späten Transmissions- und Rezeptionsstadium greifbar: der profane Streit als Motivation für die Pilgerreise in die Heilige Stadt und nach Konstantinopel, Karls Eitelkeit und das Verhalten der Franken am Hofe des byzantinischen Kaisers Hugo. Trotz der expliziten moralischen Wertung, die in der Episode in den Kommentaren des Spions sowie in der direkten Rede des Engels kommuniziert

766 „Sterben mit dem härtesten Tod, den man nur finden konnte“, (*KM*, S. 108, 8–9).

767 „Und da kam Gottes Engel vom Himmel und sprach zum Kaiser Karl Magnus: ‚Gott hat deiner Bitte um das Tageslicht zugestimmt. Begib dich nun auf den Weg und räche deine Männer‘“, (*KM*, S. 100, 22–26).

DOI 10.2357/9783772056802 

wird, ist Karl der Große dennoch der überlegene Herrscher dieser Episode. Durch Beten und Mirakel erlangt er Vergebung für seine unüberlegten Reden, ferner zeigt sich Gottes Beistand in der Realisierung der angekündigten *ævintyr*. Auf der textuellen Ebene kann man die Glorifizierung des christlichen, gotterwählten Kaisers als die auffälligste Tendenz der schwedischen Bearbeitung konstatieren. Das Konzept der *Dei gratia*, das die Darstellung Karls in dieser Episode kennzeichnet, ist auch historisch belegt: Gottesgnade als monarchische Herrschaftslegitimation ist seit Pippin dem Jüngeren, dem Vater Karls des Großen, ein Bestandteil der fränkischen Tradition.[768]

Darüber hinaus bietet die Ebene der kodikologischen Kontextualisierung einen weiteren Zugang zu Karl dem Großen und seiner Funktion in ebenjenem literarischen System. Die vier schwedischen Handschriften Cod. Holm. D4, Cod. Holm. D3, Cod. Holm. D4a sowie AM 191 fol. wurden auf ihre thematischen Zusammenhänge hin geprüft. Dabei lässt sich beobachten, dass in individuellen kodikologischen Kontexten die Figur Karls des Großen in einer Reihe mit weiteren Herrschern wie dem König Alexander, *Kung Alexander* oder dem schwedischen König Albrecht, *Om Kung Albrekt,* überliefert in Cod. Holm. D4, erscheint. Die literarisierten „Herrscherbiographien" repräsentieren dabei jeweils unterschiedliche historische Herrschaftsmodelle: Das antike Königtum ist in der Gestalt Alexander des Großen vertreten, das mittelalterliche Kaisertum *Dei gratia* wird von Karl dem Großen repräsentiert, während die 25 Jahre andauernde Regierungszeit Albrechts III. von Mecklenburg im Werk *Om Kung Albrekt* literarisch verarbeitet wird.

Auch wenn auf der textuellen Ebene keine derart starke Höfisierungstendenz festzustellen ist, wie es in der *Karlamagnús saga* der Fall ist, ist die narrative Gestaltung Karl des Großen als eines *rex iustus*, dessen monarchische Herrschaft darüber hinaus durch Gottesgnadentum, *Dei gratia*, legitimiert ist, vor der Folie der adeligen Rezipienten als *target culture* durchaus refeudalisiert. Der heldenepische Weltentwurf wird zugunsten höfischer Lebenswirklichkeit Schwedens des 15. Jahrhundert re-arrangiert.

### 7.2.2. Karl der Große in Dänemark: „kamp og drab og afhuggede lemmer …"[769]

Die dänische Bearbeitung der Karlsdichtung ist im Gegensatz zur schwedischen deutlich umfangreicher, dafür ist sie im Gegensatz zur schwedischen handschriftlichen Überlieferung auf eine Handschrift, die sog. Børglum-Handschrift Vu 82, limitiert. Damit entfällt die Möglichkeit einer Kontextualisierung des heldenepischen Karl-Stoffes vor dem Hintergrund weiterer thematisch relevanter Zusammenhänge. Darüber hinaus bieten die anderen Texte der Sammelhandschrift keinerlei Anhaltspunkte für ein solches Vorgehen: Sie repräsentieren beliebte Genres der spätmittelalterlichen niederdeutschen Dichtungen: didaktische und allegorische Gedichte, Minnereden sowie Werbungsdialoge. Diese wurden vermutlich erst später zusammen mit der *Karl Magnus Krønike* zu einer Anthologie zusammengestellt. Recht isoliert wird also die *Karl Magnus Krønike* als das einzige mittelalterliche Rezeptionszeugnis der Karlsdichtung in Dänemark betrachtet.

768 Weiterführend s. Flor, Georg: *Gottesgnadentum und Herrschergnade. Über menschliche Herrschaft und göttliche Vollmacht.* Köln: Bundesanzeiger, 1991.

769 „Kampf und Totschlag und abgetrennte Gliedmaße …", s. Dahlerup: Dansk Litteratur, S. 239.

 DOI 10.2357/9783772056802

Während die altwestnordische *Karlamagnús saga* sowohl auf der textuell-sprachlichen Ebene als auch vor dem Hintergrund der politischen Agenda Hákon Hákonarsons von einer deutlichen höfisierenden Tendenz gekennzeichnet ist und die schwedische Bearbeitung zumindest auf der Ebene der kodikologischen Kontextualisierung als ein Identifikationsangebot an die schwedische Aristokratie interpretiert werden kann, ist der dänische Text bar jeglicher höfischer oder höfisierender Intentionen. Dargestellt werden in zyklischer Form die *gestes*, die Taten – vor allem aber die Schlachten – Karls und seiner Gefährten. Formelhaft, partiell hoch redundant kämpft Karl der Große gegen die Heiden, ob es nun die Sarazenen oder die Sachsen sind. Pil Dahlerup bezeichnet in ihrer dänischen Literaturgeschichte neueren Datums die Chronik als „en barsk affære",[770] ehe sie zum Resümee gelangt, die *Karl Magnus Krønike* sei „ingen ridderroman".[771] Von den dänischen Literaturgeschichten wird ihr generell keine Gattungszugehörigkeit attribuiert: Eine Chronik im Sinne der klerikalen Historiographie ist die *Krønike* nicht, ein Ritterroman, vergleichbar mit einer *riddarasaga*, aber auch nicht.[772]

Welches Wissen über den fränkischen Kaiser liefert nun diese dänische Adaption und welche Bearbeitungstendenzen sind in der Konstruktion des Herrscherbildes erkennbar? Die zyklisch angelegte Überlieferung setzt mit genealogisch teilweise verifizierbaren historischen Informationen ein: Karls Eltern, Pippin und Bertha, und seine Schwestern Gylem und Besilet werden erwähnt. Pippins Tod und Karls Thronantritt mit 32 Jahren sind der Ausgangspunkt für den weiteren Verlauf der Chronik. Signifikant für die Herrscherdarstellung ist die im siebten Kapitel der ersten Episode thematisierte inzestuöse Zeugung Rolands durch Karl und dessen Schwester Gylem, die in der dänischen Bearbeitung mit dem eindeutigen Urteil als „dieffælss*ens* jnskiutelsse" (*KMK*, S. 16, 11 – *Teufels Werk*) gewertet wird. Die Inzestschuld wird einerseits mit der darauffolgenden Erscheinung des Engels Gabriel, andererseits durch eine am Altar liegende Schrift („k magnus keysser haffuer dølth th*e*n synd ath han haffde barn m*et* syn søster"[773]) thematisiert. Karls eigenes Schuldeingeständnis („k fiøl paa kne ok wyderkennes the synder ok forloffuede at giør*e* the synder mer*e* i sine dager"[774]), soll ihn von der Sünde befreit haben. Damit gehört die dänische Bearbeitung zusammen mit der *Karlamagnús saga* zu den wenigen Texten des Mittelalters, die den Inzestfrevel Karls deutlich artikulieren, während das Motiv der inzestuösen Zeugung Rolands in der altfranzösischen Literatur nur selten konkretisiert wird.[775] Relevant ist diese Konkretisierung sowohl im Hinblick auf das

770 „Eine schroffe Affäre", ebd.

771 „Kein Ritterroman", ebd., S. 241.

772 In einer Literaturgeschichte wird die *Krønike* allerdings als „chivalric thriller" bezeichnet. Vgl. Colbert, David W.: „The Middle Ages". In: Rossel, Sven Hakon (Hg.): *A History of Danish Literature*. Lincoln: Univ. of Nebraska Press, 1992 (= A History of Scandinavian Literatures; 1), S. 1–70, hier S. 37.

773 „Kaiser Karl der Große hat diese Sünde verschwiegen, dass er ein Kind mit seiner Schwester hat", (*KMK*, S. 16, 15–17).

774 „Karl fiel auf die Knie und bekannte sich zu den Sünden und versprach, in seinem Leben nicht mehr zu sündigen", (ebd., 21–23).

775 Einer der frühesten Texte, der die Inzestsünde erwähnt, ist *La vie de Saint Gilles* von etwa 1170. Vgl. Lejeune, Rita: „Le péché de Charlemagne et la *Chanson de Roland*". In: *Studia Philologica: Homenaje a Dámaso Alonso* 2 (1961), S. 339–371, hier S. 342. Miranda Griffin bezeichnet die Inzestschuld Karls, deren Ursprung auf diffuse orale Traditionen zurückgeht und nicht mehr zu ermitteln ist, wohl aber die literarischen Texte heimsucht, als „the curse of the spectre", sich dabei auf Jacques Derrida berufend. Griffin, Miranda: „Writing out the Sin: Arthur, Charlemagne and the Sprectre of Incest". In: *Neophilologus* 88 (2004), S. 499–519, hier S. 513. Zu Derridas Konzept s. Derrida, Jacques: *Spectres de Marx: L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. Paris: Galilée, 1993.

konstruierte Herrscherbild als auch für die Schuldfrage in der Episode um die Schlacht von Roncesvalles: Rolands Märtyrertod und der Untergang der fränkischen Armee können als extreme Bußleistung für die von Karl begangene Sünde interpretiert werden – eine Sünde, von der die dänischen Rezipienten nicht nur „zwischen den Versen“[776] bzw. zwischen den Zeilen der *Krønike* informiert wurden.

Das zentrale Charakteristikum in der Konstruktion von Karls Identität als Herrscher ist jedoch zweifelsohne seine an zahlreichen Stellen thematisierte Nähe zu Gott, die sich in Karls allegorischen Träumen wie in seinen Visionen äußert, die nicht selten in die Entwicklungen auf der *histoire*-Ebene eingreifen. In der *Krønike*, einer zyklischen Kompilation von Episoden unterschiedlicher, teilweise unbekannter Provenienz, stellen Karls Träume und Visionen ein strukturbildendes Moment der stets präsenten Möglichkeit zur Kommunikation mit der göttlichen Instanz dar. Die Verschränkung des heldenepischen und des religiösen Diskurses wird weiterhin in den Gebeten, die vor oder während der Schlacht von Karl selbst und seinen Gefährten gesprochen werden, aber auch in der Schilderung von Rolands märtyrerhaftem Ende im Kampf für die rechte Sache, offensichtlich.

Göttliche Interventionen, die mittels Engelserscheinungen kommuniziert werden, begleiten Karls Biographie in der dänischen Chronik ab der ersten Episode bis zu seinem Tod. Dabei reichen die Erscheinungen von enigmatischen allegorisch-symbolischen Träumen, wie etwa in der Roncesvalles-Episode, bis zu konkreten Handlungsanweisungen („kom engelen till han*num* ok sagde ryd hiem til tyn moder ok søster“), [777] die von Karl stets befolgt werden. Eine konstante Begleitung ist dabei der Engel Gabriel: Er erscheint in der bereits thematisierten Episode der Sündenbekennung nach der inzestuösen Zeugung Rolands (vgl. *KMK*, S. 16, 14) sowie in der Episode von Roncesvalles (vgl. *KMK*, S. 318, 1). In der letzteren erscheint Gabriel in seiner ihm auch ansonsten bescheinigten Funktion als Botschafter Gottes nach Karls Gebet darüber, „ath dag*en* skulle forleng*is*“,[778] und überbringt ihm die Botschaft: „g*u*d hau*er* hørth thin bøn Ryd æft*er* thynæ wue*n*ner tw skalth haffue dag nogh“.[779] Einen militärischen Auftrag überbringt er Karl am Ende der Episode: „far till libia land och hielp th*e*n gode ko*n*ning ywan hedni*n*ge stryde fast pa hans land“.[780] Die der französischen Epik eingeschriebene Kreuzzugsideologie offenbart sich auch in diesem recht späten Rezeptionsstadium in Engelsstimmen.

Die religiöse Ausrichtung der altdänischen Bearbeitung wird weiterhin von den hagiographischen Diskursen, welche die *Krønike* durchziehen, bedingt. Diese sind als Legitimationsstrategie für immer weitere Kriegszüge, Eroberungen und Morde an Heiden zu verstehen und vor dem Hintergrund der Figuration der historischen Figur als eines *miles christianus* einzuordnen. Im Kapitel 22, das eigens Sankt Jakob thematisiert, wird dies unmissverständlich kommuniziert: Sankt Jakob, der den heiligen Glauben in Galizien predigte und in Jerusalem starb, erscheint in einem der zahlreichen Träume Karls. Der Zustand der Region Galizien ist

776 Mölk, Ulrich: „Der heilige Roland: Französisches Rolandslied und lateinischer Pseudo-Turpin im Vergleich“. In: Herbers, Klaus (Hg.): *Jakobus und Karl der Große: Von Einhards Karlsvita zum Pseudo-Turpin.* Tübingen: Narr, 2003 (= Jakobus-Studien; 14), S. 79–89, hier S. 88.

777 „Der Engel kam zu ihm und sagte: Reite zurück zu deiner Mutter und Schwester“, (*KMK*, S. 6, 20–21).

778 „Dass der Tag verlängert werden würde“, (*KMK*, S. 318, 1).

779 „Gott hat dein Gebet erhört. Reite deinen Feinden hinterher, du sollst noch genug Tageslicht haben“, (ebd., 2–3).

780 „Begib dich nach Libyen und hilf dem guten König Iwan, entschlossen gegen die Heiden in seinem Land zu kämpfen“, (*KMK*, S. 320, 28–29).

 DOI 10.2357/9783772056802

auch in der lakonischen Beschreibung als beklagenswert beschrieben: „llyth*et* th*e*r æfter for gikx c*ri*stna troo i galicia swa ath th*e*r fandz næppelege en cristen ma*n*“.[781] Der Apostel appelliert an Karl den Großen bezüglich der Befreiung Spaniens von den Heiden:

> Och tøcker meg wa*re* wnder attw frælssær icke myth landh fra sarasenus so so*m* gud giore tegh megtugh ou*e*r alle kong*er* so skaltu frælsæ myt land ok fler*e* stædh*e*r.[782]

Hier fungiert er, ähnlich den zuvor erschienenen Engeln, als Kriegsagitator im Kampf für den heiligen Glauben. Die Belohnung hierfür ist explizit aufgeführt: „Ok skaltu th*er* for*e* bær*e* krone i h*ym*meryge ameN“.[783]

Eine noch deutlichere Interferenz des heldenepischen und des hagiographischen Diskurses findet in derselben Episode auf dem Schlachtfeld statt: Im Kampf gegen die Sarazenen reiten die noch jugendlichen Helden Roland und Wdger an der Spitze der fränkischen Armee, der Erzbischof Turpin hält ein großes Kreuz mit dem eingearbeiteten Stück des Heiligen Kreuzes, als drei Ritter in weißen Rüstungen erscheinen und schweigend an der Seite der fränkischen Spitze reiten. Bei der Trias der weißen Ritter, die sonst auch in dieser Zusammensetzung in der Karlsepik belegt ist,[784] handelt es sich um „Georgius, deometri*us* ok mærcuri*us*“.[785] Sankt Georg übergibt dabei sein Recht, im Kampf gegen die Heiden den ersten Schlag auszuführen, an Roland: „ok war all tid wan i stryd giffuæ th*et* forstæ hwg, ok th*et* giffu*e*r jeg th*e*n wnge swen roland“.[786] Die Ritterheiligen unterstützen die Franken tatkräftig und „hugge so stor*e* hwg ath C fiøllæ for ter*is* swærd“.[787]

Eine dritte Szene bezeugt die Signifikanz der Hagiographie im Hinblick auf die narrative Konstruktion des Herrschers: Die abschließende Episode der *Krønike* zeichnet das Bild eines schwachen und kranken Herrschers, dessen schwindende Kräfte für den Kampf gegen die Sarazenen nicht mehr ausreichen. Da Karls Herrschaft stets an die militärischen Erfolge auf dem Schlachtfeld und somit auch an seine Körperlichkeit gekoppelt ist, erscheint es nur logisch, dass Karl die Regierung des Frankenreichs seinem Sohn übertragen will, wenn er sagt: „ieg ær nw ga*m*mell och siwg*e*r ath ieg hau*er* enge*n* mackt ath stride moth hedninge*n* miere Thij bedh*e*r ieg eth*e*r ath i tage lodarius my*n* søn till keyser*e* i myth st*et*“.[788]

In diesem liminoiden Momentum der Brüchigkeit des Helden- und Herrscherbildes treten die heldenepischen Diskurse in den Hintergrund, während die hagiographischen Elemente Karls Bild als Heiliger modellieren. So schließt das Kapitel und damit die gesamte *Karl Magnus Krønike* mit einer Vision des Sankt Ägidius, Karls Beichtvaters, deren Ursprung wohl die

781 „Kurz darauf erlosch der christliche Glaube in Galizien, so dass sich dort kaum noch ein Christ fand“, (*KMK*, S. 80, 18–19).

782 „Und es erscheint es mir verwunderlich, wenn du mein Land nicht vor Heiden befreist, so wie Gott dich mächtig über alle anderen Könige gemacht hat, damit du mein Land und viele andere Orte befreist“, (ebd., 26–29).

783 „Und dafür sollst du die Krone im Himmelreich tragen. Amen“, (ebd., 29).

784 Zum Ursprung der Heiligentrias sowie den späteren Modifikationen in der Karlsepik, s. Kolb, Herbert: „Der weiße Reiter. Zu einem Thema der spätmittelalterlichen Karlsepik“. In: *IASL* 12 (1987), S. 26–56.

785 „Georg, Demetrius, und Merkur“, (*KMK*, S. 154, 14–15).

786 „Und ich pflegte immer, im Kampf den ersten Schlag zu führen und nun übergebe ich es dem jungen Knappen Roland“, (*KMK*, S. 152,17–154,1).

787 „[Sie] teilten so starke Hiebe aus, dass Hundert durch ihre Schwerter fielen“, (ebd., 15–16).

788 „Ich bin nun alt und krank und ich habe keine Kraft mehr, gegen die Heiden zu kämpfen. Darum bitte ich euch, dass ihr Lodarius, meinen Sohn, an meiner Stelle als Kaiser nehmt“, (*KMK*, S. 340, 15–17).

*Pseudo-Turpin Chronik* und die darin enthaltene Vision des Turpin selbst sein dürfte. Nach dem Tod Karls erscheinen Sankt Ägidius mehr als 300 Teufel, die sich der Seele bemächtigen wollen. Als die Seele jedoch auf einer Waagschale lag, füllte der kopflose Jakob („then hoffu*et* løssæ Jacop som i kalle*n* apostel“[789]) die andere Schale mit Steinen auf und bewahrte damit Karls Seele vor der Hölle („och k. siel war so lætth ath wij wistæ icke hwort hob bleff“[790]). Die Steine, die Sankt Jakob in die andere Schale wirft – und das wird in der dänischen Bearbeitung nicht erwähnt –, sind die Steine der vielen Klöster und Kirchen, die Karl der Große errichten ließ. Das Versprechen des Apostels Jakob, Karl solle für die Befreiung Spaniens von den Sarazenen „bære krone i hymmeryge“,[791] ist hiermit eingelöst und so endet die *Krønike* im Sinne der religiös-hagiographischen Figuration des fränkischen Kaisers mit dessen Übergabe an den allmächtigen Gott, „som leffu*er* och styrer for wdhen ændhæ“.[792]

## 7.3. Zusammenfassung: epische Helden, heroische Epen

Aufgrund des unterschiedlichen Umfangs der Überlieferung sind die narrativen Heldenkonstruktionen in den altschwedischen respektive altdänischen literarischen Zeugnissen der Karlsdichtung als höchst unterschiedlich zu bewerten. Die altschwedische Adaption entwirft aufgrund von zwei, voneinander in Thema und Grundstimmung differierenden Kapiteln ein ambivalentes Bild des fränkischen Kaisers. Die erste Episode der Pilgerfahrt nach Jerusalem und Konstantinopel lässt ein geradezu karikaturhaftes Bild Karls und seiner Gefährten entstehen: Karl wird als ruhmsüchtiger Herrscher, der keinen Vergleich duldet, gezeichnet; die Franken werden als barbarische Trunkenbolde dargestellt, deren Benehmen im starken Kontrast zum höfischen Gebaren des byzantinischen Kaisers steht. Gleichwohl wurde auch die religiöse Valenz der komikhaften *Voyage* im Prozess der Adaption transferiert: Karls Gebete, die darauffolgende Engelsvision sowie das dominierende Thema der Reliquien-Translation unterstützen auch in der altschwedischen Version das Bild Karls als einen durch Gott erwählten Herrscher. In der darauffolgenden Roncesvalles-Episode beschränkt sich Karls Rolle auf die eines Beobachters; aktiv tritt er hier im Gegensatz zu Roland kaum in Erscheinung, auch wenn er den Tod seiner Gefährten rächt und so Spanien von der muslimischen Übermacht befreit, was eine Anknüpfung an das Konzept des *miles Christi* darstellt. So wird dem schwedischen Rezipienten ein ambivalentes Bild von Karl geboten, das aus den karikaturesken Zügen der Fahrt nach Konstantinopel und den pathetischen Lamentationen eines Märtyrerkönigs konstruiert wird. Im kodikologischen Kontext repräsentiert Karl der Große einen *rex iustus*, dessen Herrschaft durch das Gottesgnadentum, *Dei gratia*, legitimiert ist.

Holger Danske spielt in der altschwedischen Bearbeitung erwartungsgemäß keine signifikante Rolle. Dies ist zum einen auf die bereits thematisierte Überlieferungslage zurückzuführen – in den beiden überlieferten Episoden ist Ogier Le Danois auch in der französischen Dichtung nur am Rande erwähnt. Zum anderen böte die politische Situation zur Zeit der Entstehung der vier schwedischen Handschriften, nämlich der Kampf der schwedischen Aristo-

789 „Der kopflose Jakob, den ihr Apostel nennt“, (*KMK*, S. 342, 8–9).
790 „Und Karls Seele war so leicht, dass wir nicht wussten, wo sie blieb“, (ebd., 9–10).
791 „Die Krone im Himmelreich tragen“, (*KMK*, S. 80, 29).
792 „Der lebt und herrscht ewiglich“, (*KMK*, S. 342, 16).

 DOI 10.2357/9783772056802

kratie gegen die dänische Suprematie während der Kalmarer Union, keinen fruchtbaren Boden für die Genese eines Helden aus dem benachbarten Dänemark.

Die Entwicklung der Heldenfigur Holger Danske in der dänischen Literatur- und Kulturgeschichte von seinen Anfängen als Wdger in der *Karl Magnus Krønike* bis ins 20. Jahrhundert stand naturgemäß unter gänzlich anderen politischen Vorzeichen und wurde von den dänischen nationalen Identitätsdiskursen begünstigt bzw. trug dazu bei, diese zu konstituieren.

Im Gegensatz zur Ogier-Figur scheint die *Karl Magnus Krønike* keine belegbare nachhaltige Rezeption der Karls-Gestalt ausgelöst zu haben. Trotz der hagiographisierenden Tendenz, die vor allem das Ende der *Krønike* auszeichnet, ist in Schweden und Dänemark kein Karlskult in Form von liturgischen Karlsfeiern oder einer ausgeprägten Karls-Ikonographie belegbar. Die *Karl Magnus Krønike* liefert aufgrund ihrer zyklischen Komposition von *chansons de geste* unterschiedlicher Provenienz und unterschiedlichen Alters ein komplexes, von einer hagiographisierenden Tendenz gekennzeichnetes Bild des fränkischen Kaisers als *miles Christi* im Dienste der Kreuzzugsideologie.

# 8. Karlsdichtung in den altostnordischen Handschriften

## 8.1. Genre- und Diskurstransfer

Die altostnordischen Bearbeitungen der altfranzösischen *chansons de geste* stellen ein vergleichsweise spätes Rezeptionszeugnis der französischen Heldendichtung dar und wurden in der vorliegenden Untersuchung als Intertexte in ihrem spezifischen literarischen Feld aufgefasst, also in den Sammelhandschriften des 15. Jahrhunderts. Konnte man die altfranzösischen Heldenepen anhand der von Aleida Assmann aufgestellten Kriterien wie Rezeptionsverhalten, Kanonisierung sowie Identitätsbezug noch als *kulturelle Texte* definieren, so ergab die vorliegende Untersuchung, dass die heldenepischen Texte ohne Rückbindung an ihr franko-romanisches kulturelles Gedächtnis ihren Status wechselten: Aus ihnen wurden nun literarische Texte, welche sich in das neue literarische Umfeld sowie dessen dominante Normen und Diskurse, integrieren konnten. Die Prosifizierung der *chansons* führte darüber hinaus bedingt durch veränderte Rezeptionserwartungen im neuen kulturellen Umfeld zum Verlust oder zur Modifikation gattungsdistinktiver Merkmale der französischen Heldenepik, beispielsweise der typischen Laissen-Form sowie der stilistischen Spezifika wie der fingierten Mündlichkeit oder Formelhaftigkeit.[793]

Die von der Prosifizierung bewirkten Modifikationen betrafen aber nicht nur die metrischen sowie stilistischen Elemente, sondern auch die inhaltliche und diskursive Ebene der Texte, sind doch die altostnordischen Adaptionen in beträchtlichem Maße von einer quantitativen, aber auch inhaltlichen Reduktion gekennzeichnet. So pejorativ es an dieser Stelle auch anmuten mag, begründet diese Vorgehensweise eine eigene, ostnordische Ästhetik im Umgang mit den Historien einer fremden Vergangenheit, indem die narrativen Kerne, vor allem die Kampfszenen, beibehalten und fokussiert werden, was zu einer stringenten und knappen Erzählweise führt. Diese Konzentration auf die Ereignisse und deren Ablauf ist sicherlich die charakteristische Tendenz der ostnordischen Bearbeitungen. Nur schwer beantworten lässt sich hingegen die Frage nach der Genre-Einordnung der adaptierten Stoffe. Während in der Altwestnordistik der Begriff der *übersetzten riddarasögur* im weitesten Sinne auch die übersetzte Karlsepik miteinbezieht, wurden die Übersetzungen der kontinentaleuropäischen Stoffe ins Altostnordische, mit Ausnahme der *Eufemiavisor*, nie als eigenes Genre wahrgenommen. Die jüngste Literaturgeschichte zum dänischen Mittelalter bezeichnet die *Karl Magnus Krønike* zwar dezidiert als „ingen ridderroman",[794] bemüht sich aber um keine Alternative.[795] ‚Übersetzte Karlsdichtung' – *oversat Karlsdigtning* oder ‚adaptierte *chansons de geste*' – *adapterede chan-*

793 Dass die Prosaauflösung nicht die einzige Technik im Umgang mit den kontinentaleuropäischen Versromanen ist, zeigen die im Knittelvers verfassten *Eufemiavisor*: Ihre altwestnordischen Vorlagen lagen zwar in Prosaform vor, wurden jedoch vom schwedischen Redaktor wieder in Versform versetzt.

794 Dahlerup: Dansk Litteratur, S. 241 – „kein Ritterroman".

795 Eine ähnliche Problematik betrifft u. a. auch die mittelenglische Rezeption der *chansons de geste*, die als *romances*, *English Charlemagne romances* oder *romances of the Matter de France* bezeichnet werden, deren Klassifikation als „a problematic venture that has generated prolonged critical dispute" bezeichnet wird. Hardman/ Ailes: The Legend, S. 82.

DOI 10.2357/9783772056802

*sons de geste* als Subgattung würden sowohl die kulturellen Prozesse während der Übertragung der Stoffe ins Altdänische als auch eine historische Verortung der Gattung demonstrieren.

Der Transfer zentraler Diskurse der Karlsepik wurde durch diese attestierte Reduktion infolge der Prosifizierung nicht beeinträchtigt, was die Analyse folgender diskursiver Felder belegt: Alterität und Identität, Genre und Gender sowie narrative Heldenentwürfe in den altschwedischen und altdänischen Versionen. Trotz der mehrfach erwähnten metrischen und inhaltlichen Modifikationen sind einige der transferierten Diskurse durch eine erstaunliche Stabilität charakterisiert; dies gilt vor allem für das von Simon Gaunt diskutierte Konzept der monologischen Maskulinität als der dominierenden Genre-Konvention. Die Möglichkeit einer produktiven Kontamination durch zeitgenössische literarische Modelle, die von der hegemonialen Männlichkeit abweichende Konzepte bieten würden, wurde vom Bearbeiter offensichtlich nicht realisiert und vermutlich erst gar nicht intendiert. Dabei präsentieren Texte wie *Flores och Blanzeflor*, *Herr Ivan* oder *Amicus och Amelius* durchaus alternative Männlichkeitsentwürfe, die zudem im kodikologischen Verbund in unmittelbarer Nähe von *Karl Magnus* erscheinen.

Die Textanalysen der Gender-Konstruktionen in den Roncesvalles-Episoden in *Karl Magnus* und *Karl Magnus Krønike* demonstrieren eine offensichtliche Stabilität der monologischen Männlichkeit auch nach deren Transfer ins 300 Jahre jüngere literarische System des östlichen Skandinaviens. Der femininen Individualität wird nicht nur kein breiterer narrativer Raum gegeben, im Gegenteil sind die Positionen der weiblichen Figuren noch weiter abseits angesiedelt: Während die Verlobte Rolands und Olivers Schwester ihren Namen einbüßt und unmittelbar nach der Schlacht von Roncesvalles stirbt, tritt die zweite weibliche Gestalt der *Chanson de Roland*, die heidnische Königin Bramimonde, erst gar nicht in Erscheinung. Der finale Akt der Akkulturation, nämlich ihre Bekehrung zum Christentum und die Heirat mit einem christlichen König aus Karls Gefolgschaft, werden in der dänischen Bearbeitung in einzigartiger Weise durch Integration einer anderen, diesmal sächsischen Königin aus einer anderen Episode, realisiert.

Einen weiteren untersuchten Diskurs stellen narrative Repräsentationen der Alterität dar. Bereits den frühen *chansons de geste* werden ambivalente Alteritätsbilder attribuiert, indem die Darstellung der Sarazenen als „mirror images“[796] der christlichen Kämpfer aufgrund struktureller Parallelen ihrer sozialen und politischen Ordnungen, aber auch ihrer mit den christlichen Werten korrelierenden Verhaltensnormen, wie etwa Tapferkeit oder Loyalität, erfolgte. Gleichzeitig galt es, die Religion als das einzig distinktive Merkmal im Dienste der Bildung der eigenen kollektiven Identität aufrechtzuerhalten. Im Zuge der Vereinnahmung der Heldenepik für politisch-ideologische Zwecke changieren sicherlich auch die Darstellungen der ‚Andersgläubigen‘ bis hin zu Dämonisierungen. Die Analyse der altostnordischen Texte ergab, dass der narrative Umgang mit den *Anderen* in der dänischen und schwedischen Bearbeitung der Roncesvalles-Episode stark simplifizierend und durch die unübersehbare Tendenz zur Dämonisierung der Heiden gekennzeichnet ist. Nur vereinzelt lassen sich Aussagen finden, die das Dämonische der Heiden revidieren. Das geschieht etwa durch Wertschätzungen von Kampftugenden der heidnischen Ritter, die mit dem christlichen Wertekanon korrelieren. Dabei ist es aber immer als individueller Zug zu werten und nicht auf das Kollektiv übertragbar. Ein

796 Kinoshita: Pagans, S. 83.

 DOI 10.2357/9783772056802

nuanciertes Bild der Gegner in der binär konstruierten Weltordnung des Kampfes kann aufgrund der bereits thematisierten diskursiven Reduktion und der Verlagerung des Fokus auf den ideologisch motivierten Kampf erst gar nicht entstehen. Die Alteritätsdiskurse der *Karl Magnus Krønike* fügen sich zudem insgesamt in die religiös-hagiographisierende Ausrichtung der dänischen Bearbeitung. Durch die Übersetzungen erhalten die ostnordischen Rezipienten Zugriff auf bereits vorgeformte, durch den Transfer jedoch noch weiter stabilisierte, weil reduzierte Konzepte der Alterität – als *present absence* waren die *blamæn* im Norden in den literarischen Übersetzungen durchweg pejorativ konnotiert.

Eine andere Ausformung erhält hingegen der Orient-Diskurs in den Jerusalem- und Konstantinopel-Episoden: Als utopischer Gegenentwurf zur martialischen Wirklichkeit der Schlacht fungiert hier Byzanz und die prächtige Welt des Orients als „a theatrical stage affixed to Europe".[797] Der Palast des Kaisers Hugo als liminoider Ort wird zur Bühne, auf der das Fremde mit dem Eigenen im Dienste der Konstruktion und Vergewisserung der christlich-fränkischen feudalen Identität ausgehandelt wird. Das Differenzierungsmerkmal der binären Opposition ist diesmal nicht die Religion, sondern die Weltordnung: Höfische respektive heldenepische Weltentwürfe treffen hier aufeinander. Die orientalischen Topoi des Luxus, der Pracht und der Wunder von Byzanz begründen einen zweiten, ungleich positiveren, exotisierenden Diskurs in der Begegnung mit dem *Fremden* in den ostnordischen Bearbeitungen.

Von einer Funktionalisierung des Alteritätsdiskurses im Dienste einer memorialkulturellen Identitätsstiftung ist im ostnordischen literarischen System zunächst nicht auszugehen. Man kann hingegen im Hinblick auf die kodikologische Kontextualisierung in den schwedischen Handschriften annehmen, dass diese Texte als profane Unterhaltungsliteratur mit einer (subtilen) Didaxe rezipiert wurden. Der Orient als Bühne bot den altostnordischen Rezipienten einen Blick in eine fremde Welt, mit der sie sonst nicht in Kontakt kamen. Dass offensichtlich jene vorgeformten Orient-Bilder dem Interesse und den Bedürfnissen des zielkulturellen Publikums entsprachen, offenbaren, zumindest für den Fall der schwedischen Bearbeitung, weitere Texte, die ähnliche orientalische Topoi wie in *Karl Magnus* thematisieren, nämlich *Konung Alexander* sowie *Flores och Blanzeflor.*

Der Transfer von Heldenfiguren in den ostnordischen Raum, exemplarisch untersucht am Beispiel von Wdger Danske und Karl dem Großen, brachte im Großen und Ganzen das bereits im 12. Jahrhundert propagierte Bild der *milites Dei*, der Soldaten Gottes, in den Norden. Signifikant für die ostnordische, speziell dänische Bearbeitung war die Tradierung des Helden Wdger. Der Redaktor der *Karl Magnus Krønike* hat dem einheimischen Helden zwar nicht mehr narrative Handlungsmöglichkeiten eingeräumt, dennoch wird in der *Krønike* ein Heldenkonzept entworfen, das offensichtliche Anschlussmöglichkeiten an die späteren Umformungen im Zuge nationaler Sinnstiftungen und dänischer Identitätsdiskurse bieten konnte.

Die lange Reihe europäischer heroisierender Repräsentationen Karls des Großen wird durch die ostnordische Karlsepik ergänzt: In beiden (ostnordischen) Literaturtraditionen verkörpert er das seit dem 7. Jahrhundert propagierte Bild eines *rex iustus*, des gerechten Königs und Idealherrschers, wobei die beiden Episoden der schwedischen Bearbeitung ein recht ambivalentes – pathetisches wie satirisches – Bild von Karl zeichnen, während das dänische Karlsbild von subtilen, zum Ende hin jedoch immer stärker hervortretenden hagiographisierenden

797 Said: Orientalism, S. 63.

Tendenzen gekennzeichnet ist. Die Fokussierung der Handlung auf militärische Auseinandersetzungen lässt vor allem das Bild des Kriegerhelden Karl entstehen.

## 8.2. Karlsdichtung im altostnordischen Polysystem

Die Position der Karlsdichtung als Zeugnis kultureller Adaption (Lüsebrink) im altostnordischen Polysystem kann anhand der kodikologischen bzw. soziopolitischen Kontextualisierungen bestimmt werden. Jene vier schwedischen Sammelhandschriften bilden ein literarisches System, das aus Texten heterogener Gattungen und unterschiedlicher Provenienz besteht. Übersetzte Texte, die im Zuge von Kanonisierungsprozessen im Gegensatz zu autochthonen Texten und Genres eher an der Peripherie angesiedelt sind, übernehmen laut Even-Zohar unter bestimmten Umständen zentrale Positionen, da sich die Zentren und Peripherien literarischer Systeme in einer zentrifugalen Interaktion befinden. Wie sind nun die übersetzten *chansons de geste* zu positionieren?

Im zweiten Kapitel dieser Untersuchung wurden die einzelnen Texte der Sammelhandschrift bezüglich der Provenienz ihrer Motivkomplexe untersucht. Obwohl in einigen Fällen die Vorlagen nicht mehr zu ermitteln sind, lässt sich konstatieren, dass in jeder der vier Sammelhandschriften die übersetzten Texte, also jene mit fremdsprachigen Vorlagen, im Vergleich zu den Texten einheimischer Provenienz deutlich überwiegen. Während die Adaptionen den breiten Fundus der europäischen literarischen Traditionen repräsentieren, angefangen von der oneiromantischen Schrift der Antike *Nota Somnia Danielis* (Cod. Holm. D4) über die *chansons de geste* in Form von *Karl Magnus* und *Amicus och Amelius* bis zur dominanten Gruppe der höfischen Romane, umfassen einheimische Texte vor allem historiographische Texte wie Reimchroniken, beispielsweise *Erikskrönikan* und *Lilla Krönikan* sowie Texte religiöser Prägung – Legenden, Wunder und Gebete. Die Position der übersetzten Literatur, also auch der Karlsdichtung, kann in diesem speziellen kodikologischen Polysystem nun als zentral bestimmt werden, und zwar aufgrund des innovatorischen Potenzials der Übersetzungen bei der Vermittlung neuer literarischer Modelle und Diskurse, da das einheimische Literatursystem offensichtlich nicht in der Lage war, Innovationen im Bereich der profanen vernakulären Unterhaltungsliteratur zu produzieren. Im Hinblick auf das gesamte volkssprachige literarische Polysystem in Schweden des 15. Jahrhunderts sei jedoch vor Pauschalisierungen in Bezug auf die Position der übersetzten Literatur gewarnt: Die zentrale Position erhielten die übersetzten Texte in den sog. *lekmannahandskrifter – Laienhandschriften* –, während das Zentrum des schwedischen literarischen vernakulären Polysystems von den Rechtstexten sowie Texten mit religiös-geistlicher Ausrichtung belegt war.

Im Bereich der dänischen Literatur ist eine solche Kontextualisierung aufgrund der einzigen Handschrift, die den Text der *Karl Magnus Krønike* überliefert, nicht konstruktiv. Der *Krønike*, wie auch anderen narrativen Texten dieser Zeit, muss eine periphere Position zugeordnet werden. Als zentral einzuordnen ist hingegen die große Anzahl der Gesetzestexte und historiographischer Literatur in Form von Chroniken sowie religiösen Texten, die das dänische literarische Polysystem von 1100–1550 prägten.[798] Dass die *Karl Magnus Krønike* trotz

798 Vgl. Richter, Anna Katharina: „Zur Überlieferung der Historie von *Flores oc Blantzeflor* in Dänemark zwischen Spätmittelalter und Früher Neuzeit“. In: *Tijdschrift voor Skandinavistiek* 36, 1 (2018), S. 39–53, Fn. 16, S. 42.

 DOI 10.2357/9783772056802

der höfisierenden Tendenzen ihrer altwestnordischen Vorlage dennoch keinerlei Anzeichen aristokratischer Ideologie aufweist, kann auf die Tatsache der fehlenden literarischen Modelle der höfischen Epik in Dänemark zurückgeführt werden: Die Rezeption der höfisch-ritterlichen Literatur setzte in Dänemark im Vergleich mit Norwegen und Schweden erst ab der Mitte des 15. Jahrhunderts verspätet ein. Die Übertragungen der *Eufemiavisor* aus dem Altschwedischen werden erst für die Zeit 1470–1480 angenommen; die einzig erhaltene Handschrift Cod. Holm. K47, die neben den *Eufemiavisor* auch weitere höfische Texte wie *Dværgekongen Lavrin*, *Persenober oc Konstantianobis* sowie eine original dänische höfische Erzählung *Den kyske dronning* zu einer Ritteranthologie vereint, stammt aus der Zeit 1483–1503.[799] Es ist anzunehmen, dass dem Übersetzer und Redaktor aus dem nordjütischen Prämonstratenserkloster Børglum die aristokratische Literatur und die darin vermittelten Werte von Rittertum und Liebe noch unbekannt oder fremd waren. Dementsprechend fiel die Übersetzung – entsprechend dem klösterlichen Milieu – hagiographisierend-religiös aus. Weiterhin ist denkbar, dass die *Karl Magnus Krønike* als solche rezipiert wurde, als unterhaltsame und belehrende Chronik, eine Historienerzählung von den Kriegstaten eines großen Herrschers. Dass die hagiographischen Valenzen der *chansons de geste* in Dänemark offensichtlich in geringerem Maße genutzt wurden, als es bei der deutschen Rezeption der französischen Heldenepik der Fall war,[800] lässt sich auf den Karlskult, wie er in spezieller Ausprägung im nieder- und mitteldeutschen Raum, in Italien, Frankreich und Teilen Spaniens, nicht aber in Skandinavien existierte, zurückführen. Gleichzeitig gab es im Norden eigene Herrscherheilige, unter anderem Sankt Olav in Norwegen, Sankt Knud (Lavard) in Dänemark und Sankt Erik (Jedvardsson) in Schweden. Gerade in konfliktträchtigen Zeiten der Kalmarer Union bekam die kultische Verehrung Sankt Eriks, der als König und Märtyrer zum Schutzpatron Schwedens wurde, im Kampf gegen die dänische Suprematie protonationalen Charakter.[801] Karl der Große betrat hingegen nicht als Heiliger, sondern als heroischer Herrscher und *rex iustus* die schwedische Literatur und konnte somit der schwedischen Aristokratie zusammen mit anderen Herrscherfiguren wie Alexander dem Großen als Identifikationsangebot dienen.

## 8.3. Ausblick

Die in den ostnordischen Kulturraum transferierten französischen Heldengedichte stellen eine Form kultureller Adaption dar. Im östlichen Skandinavien wurden sie nicht als kulturelle Texte rezipiert oder als Erinnerungsorte eines kulturellen Gedächtnisses aufgefasst, sondern als unterhaltende, subtil didaktische Erzählungen mit spezifischen hagiographisierenden, heroisierenden, zuweilen aber auch profanisierenden Tendenzen in Bezug auf die Hauptperson Karls des Großen.

799 Vgl. ebd., S. 41.
800 Vgl. Bastert, Bernd: „Von der Hagiographisierung zur Literarisierung des Epischen – Adaptationsformen der französischen Heldenepik in Deutschland". In: Friede/ Kullmann: Das Potenzial, S. 53–72.
801 Vgl. Sands, Tracey R.: „The Cult of St. Eric, King and Martyr in Medieval Sweden". In: DuBois, Thomas (Hg.): *Sanctity in the North. Saints, Lives, and Cults in Medieval Scandinavia.* Toronto: University of Toronto Press, 2008 (= Toronto Old Norse-Icelandic Series; 3), S. 203–240, hier S. 214.

Die Akkulturation der Karlsdichtung ist vor allem aufgrund der *mouvance* des mittelalterlichen Textbegriffs erfolgt: Die metrische Form der französischen Heldenepik wurde prosifiziert, das machte die Stoffe integrationsfähig, während die Komplexitätsreduktion neue Sinnstiftungen durch die nordischen Rezipienten ermöglichte. Entgegen der Forschungstendenz, das Mittelalter zur Epoche der Varianz zu stilisieren, hat diese Untersuchung gezeigt, wie unveränderlich einige Diskurse auch durch die jahrhundertelange Transmission bleiben. Das betrifft vor allem die Geschlechterkonstruktionen in den adaptierten Texten, aber auch die narrativen Darstellungen der *Anderen* und der *Fremden*. Die *chansons de geste* brachten in den Norden nicht nur den *rex iustus* Karl den Großen, sondern vor allem einen einheimischen Helden, Holger Danske, dessen literarische Wirkungsgeschichte die des Karl Magnus bei Weitem übersteigt.

Wie der Diskurstransfer in übersetzten Texten anderer Gattungen, beispielsweise in den höfischen Romanen, der Historiographie oder der gelehrten Literatur ausgefallen ist, welche Akkulturationspraktiken womöglich genreunabhängig im ostnordischen Kulturraum konstatiert werden können und welche produktiven Kulturtransferfolgen die Adaptionen kontinentaleuropäischer Traditionen in der Evolution des literarischen Polysystems Ostskandinaviens initiiert haben, werden hoffentlich weitere Untersuchungen zeigen können. Neben den nach wie vor essenziellen philologischen Studien können vor allem kulturwissenschaftliche Ansätze als notwendiges Korrektiv gegenüber bestehenden Urteilen im Hinblick auf die Qualität und Ästhetik der ostnordischen Überlieferungen neue Zugriffe auf die ostnordische, nicht nur übersetzte, Literatur als Medium der Inszenierung von Identitäten, Alteritäten und Erinnerungskulturen bieten.

 DOI 10.2357/9783772056802

# Abstract

Die altostnordischen Bearbeitungen der altfranzösischen *chansons de geste*, *Karl Magnus* sowie *Karl Magnus Krønike*, stellen ein vergleichsweise spätes Rezeptionszeugnis der französischen Heldendichtung dar und wurden in der vorliegenden Untersuchung als Intertexte in ihrem spezifischen literarischen Feld aufgefasst, also in den Sammelhandschriften des 15. Jahrhunderts. Konnte man die altfranzösischen Heldenepen anhand der von Aleida Assmann formulierten Kriterien wie Rezeptionsverhalten, Kanonisierung sowie Identitätsbezug noch als *kulturelle* Texte definieren, so zeigt die vorliegende Untersuchung, dass die heldenepischen Texte ohne Rückbindung an ihr franko-romanisches kulturelles Gedächtnis ihren Status wechselten: Aus ihnen wurden nun literarische Texte, welche sich in das neue literarische Umfeld sowie dessen dominante Normen und Diskurse, integrieren konnten. Bedingt durch veränderte Rezeptionserwartungen im neuen kulturellen Umfeld führte zudem die Prosifizierung der *chansons* zum Verlust oder zur Modifikation gattungsdistinktiver Merkmale der französischen Heldenepik. Betroffen waren nicht nur die metrischen sowie stilistischen Elemente, sondern auch die inhaltliche und diskursive Ebene der Texte, sind doch die altostnordischen Adaptionen in beträchtlichem Maße von einer quantitativen, aber auch inhaltlichen Reduktion gekennzeichnet. So pejorativ es an dieser Stelle auch anmuten mag, begründet diese Vorgehensweise eine eigene, ostnordische Ästhetik im Umgang mit den Historien einer fremden Vergangenheit, indem die narrativen Kerne, vor allem die Kampfszenen, beibehalten und fokussiert werden, was zu einer stringenten und knappen Erzählweise führt. Diese Konzentration auf die Ereignisse und deren Ablauf ist sicherlich als eine charakteristische Tendenz der ostnordischen Bearbeitungen aufzufassen.

Der Transfer zentraler Diskurse der Karlsepik wurde durch diese attestierte Reduktion infolge der Prosifizierung nicht beeinträchtigt, was die Analyse folgender diskursiver Felder belegt: Alterität und Identität, Genre und Gender sowie narrative Heldenentwürfe in den altschwedischen und altdänischen Versionen. Trotz der metrischen und inhaltlichen Modifikationen sind einige der transferierten Diskurse durch eine erstaunliche Stabilität charakterisiert; dies gilt vor allem für das von Simon Gaunt entwickelte Konzept der *monologischen Maskulinität* als der dominierenden Genre-Konvention. Die Abhandlung diskutiert Möglichkeiten einer produktiven Kontamination durch zeitgenössische literarische Modelle, welche von der hegemonialen Männlichkeit abweichende Konzepte bieten könnten, präsentieren doch Texte wie *Flores och Blanzeflor*, *Herr Ivan* oder *Amicus och Amelius* durchaus alternative Männlichkeitsentwürfe, die zudem im kodikologischen Verbund in unmittelbarer Nähe von *Karl Magnus* erscheinen.

Anhand von *close reading* einschlägiger Textpassagen der Roncesvalles-Episoden in *Karl Magnus* und *Karl Magnus Krønike* wird die Stabilität der monologischen Männlichkeit nach deren Transfer ins 300 Jahre jüngere literarische System des östlichen Skandinaviens hinterfragt. Zentral hierfür sind die weiblichen Figuren, welche in ihrer Entwicklung zum einen den Akt der Akkulturation, zum anderen den der Negation der bestehenden Normen repräsentieren.

Einen weiteren untersuchten Diskurs stellen narrative Repräsentationen der *Anderen* dar. Bereits den frühen *chansons de geste* werden ambivalente Alteritätsbilder attribuiert, indem die Darstellung der Sarazenen als „mirror images“ der christlichen Kämpfer aufgrund struktureller Parallelen ihrer sozialen und politischen Ordnungen, aber auch ihrer mit den christlichen Werten korrelierenden Verhaltensnormen, wie etwa Tapferkeit oder Loyalität, erfolgte. Gleichzeitig galt es, die Religion als das einzig distinktive Merkmal im Dienste der Bildung der eigenen kollektiven Identität aufrechtzuerhalten. Im Zuge der Vereinnahmung der Heldenepik für politisch-ideologische Zwecke changieren sicherlich auch die Darstellungen der ‚Andersgläubigen‘ bis hin zu Dämonisierungen. Die vorliegende Arbeit untersucht den narrativen Umgang mit den Anderen in der dänischen und schwedischen Bearbeitung der Roncesvalles-Episode. Ein nuanciertes Bild der Gegner in der binär konstruierten Weltordnung des Kampfes kann aufgrund der diskursiven Reduktion und der Verlagerung des Fokus auf den ideologisch motivierten Kampf erst gar nicht entstehen. Die Alteritätsdiskurse der *Karl Magnus Krønike* fügen sich zudem insgesamt in die religiös-hagiographisierende Ausrichtung der dänischen Bearbeitung. Durch die Übersetzungen erhalten die ostnordischen Rezipienten Zugriff auf bereits vorgeformte, durch den Transfer jedoch noch weiter stabilisierte, weil reduzierte Konzepte der Alterität – als *present absence* waren die *blamæn* im Norden in den literarischen Übersetzungen durchweg pejorativ konnotiert.

Eine andere Ausformung erhält hingegen der Orient-Diskurs in den Jerusalem- und Konstantinopel-Episoden: Als utopischer Gegenentwurf zur martialischen Wirklichkeit der Schlacht fungiert hier Byzanz und die prächtige Welt des Orients. Der Palast des Kaisers Hugo als liminoider Ort wird zur Bühne, auf der das Fremde mit dem Eigenen im Dienste der Konstruktion und Vergewisserung der christlich-fränkischen feudalen Identität ausgehandelt wird. Das Differenzierungsmerkmal der binären Opposition ist diesmal nicht die Religion, sondern die Weltordnung: Höfische respektive heldenepische Weltentwürfe treffen hier aufeinander. Die orientalischen Topoi des Luxus, der Pracht und der Wunder von Byzanz begründen einen zweiten, ungleich positiveren, exotisierenden Diskurs in der Begegnung mit dem Anderen in den ostnordischen Bearbeitungen.

Von einer Funktionalisierung des Alteritätsdiskurses im Dienste einer memorial-kulturellen Identitätsstiftung ist im ostnordischen literarischen System zunächst nicht auszugehen. Man kann hingegen im Hinblick auf die kodikologische Kontextualisierung in den schwedischen Handschriften annehmen, dass diese Texte als profane Unterhaltungsliteratur mit einer (subtilen) Didaxe rezipiert wurden. Der Orient als Bühne bot den altostnordischen Rezipienten einen Blick in eine fremde Welt, mit der sie sonst nicht in Kontakt kamen. Dass offensichtlich jene vorgeformten Orient-Bilder dem Interesse und den Bedürfnissen des zielkulturellen Publikums entsprachen, offenbaren, zumindest für den Fall der schwedischen Bearbeitung, weitere Texte, die ähnliche orientalische Topoi wie in *Karl Magnus* thematisieren, nämlich *Konung Alexander* sowie *Flores och Blanzeflor*.

Der Transfer von Heldenfiguren in den ostnordischen Raum, exemplarisch untersucht am Beispiel von Wdger Danske und Karl dem Großen, brachte das bereits im 12. Jahrhundert propagierte Bild der *milites Dei*, der Soldaten Gottes, in den Norden. Signifikant für die ostnordische, speziell dänische Bearbeitung war die Tradierung des Helden Wdger. Der Redaktor der *Karl Magnus Krønike* hat dem einheimischen Helden zwar nicht mehr narrative Handlungsmöglichkeiten eingeräumt, dennoch wird in der *Krønike* ein Heldenkonzept entworfen, das

offensichtliche Anschlussmöglichkeiten an die späteren Umformungen im Zuge nationaler Sinnstiftungen und dänischer Identitätsdiskurse bieten konnte.

Die lange Reihe europäischer heroisierender Repräsentationen Karls des Großen wird durch die ostnordische Karlsepik ergänzt: In beiden (ostnordischen) Literaturtraditionen verkörpert er das seit dem 7. Jahrhundert lancierte Bild eines *rex iustus*, des gerechten Königs und Idealherrschers, wobei die beiden Episoden der schwedischen Bearbeitung ein recht ambivalentes – pathetisches wie satirisches – Bild von Karl zeichnen, während das dänische Karlsbild von subtilen, zum Ende hin jedoch immer stärker hervortretenden hagiographisierenden Tendenzen gekennzeichnet ist. Die Fokussierung der Handlung auf militärische Auseinandersetzungen lässt vor allem das Bild des Kriegerhelden Karl entstehen.

Die Abhandlung diskutiert die in den ostnordischen Kulturraum transferierten französischen Heldengedichte als eine Form kultureller Adaption: als unterhaltende, subtil didaktische Erzählungen mit spezifischen hagiographisierenden, heroisierenden, zuweilen aber auch profanisierenden Tendenzen in Bezug auf die Hauptperson Karls des Großen.

Die Akkulturation der Karlsdichtung ist vor allem aufgrund der ‚mouvance' des mittelalterlichen Textbegriffs erfolgt: Die metrische Form der französischen Heldenepik wurde prosifiziert, das machte die Stoffe integrationsfähig, während die Komplexitätsreduktion neue Sinnstiftungen durch die nordischen Rezipienten ermöglichte. Die Untersuchung demonstriert die Stabilität einiger Diskurse auch durch die jahrhundertelange Transmission. Das betrifft vor allem die Geschlechterkonstruktionen in den adaptierten Texten, aber auch die narrativen Darstellungen der Anderen. Die *chansons de geste* brachten in den Norden nicht nur den *rex iustus* Karl den Großen, sondern vor allem auch den späteren einheimischen Nationalhelden, Holger Danske, dessen literarische Wirkungsgeschichte die des Karl Magnus bei Weitem übertrifft.

# Literaturverzeichnis

## Abkürzungen

ANF = Arkiv för Nordisk Filologi
IASL = Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur
DgF = Danmarks gamle Folkeviser
JOWG = Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein-Gesellschaft
KLNM = Kulturhistorisk Leksikon for Nordisk Middelalder
KVHAA = Kungliga Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien
PMLA = Publication of the Modern Language Association of America
RGA = Reallexikon der germanischen Altertumskunde
SSFS = Svenska Fornskriftsällskapet

## Handschriften

Cod. Holm. D4, Stockholm, Kungliga Biblioteket
Cod. Holm. D4a, Stockholm, Kungliga Biblioteket
Cod. Holm. D3, Stockholm, Kungliga Biblioteket
Cod. Holm. Vu 82, Stockholm, Kungliga Biblioteket
AM 191 fol., Kopenhagen, Den Arnamagnæanske Samling

## Editionen nordischer Karlsdichtung


Brandt, Carl Joakim (Hg.): *Romantisk Digtning fra Middelalderen.* Bd. III, Kopenhagen: Thieles Bogtrykkeri, 1877, S. 1–138.

Kornhall, David (Hg.): *Karl Magnus enligt Codex Verelianus och Fru Elins bok.* Lund: Blom, 1957 (= SFSS; 219).

Lindegård Hjorth, Poul (Hg.): *Karl Magnus' Krønike.* Kopenhagen: Schultz, 1960 (= Universitets-Jubilæets danske Samfunds Skriftserie; 398).

Unger, Carl Richard (Hg.): *Karlamagnús saga ok kappa hans. Fortællinger om Keiser Karl Magnus og hans jævninger. I norsk bearbeidelse fra det trettende aarhundrede.* Christiania: Jensen, 1860.


## Editionen französischer Heldenepik


Burgess, Glyn S. (Hg.): *Le Pèlerinage de Charlemagne.* Edinburgh: Societé Rencesvals British Branch, 1998 (= British Rencesvals Publications; 2).

Steinsieck, Wolf (Hg.): *Das altfranzösische Rolandslied.* Übersetzt und kommentiert. Stuttgart: Reclam, 1999.


## Weitere Editionen


Ahlstrand, Johan August: *Konung Alexander. En medeltids dikt.* Stockholm: Norstedt & Söner, 1862 (= SSFS; 1, 12). Auf dem Titelblatt fälschlicherweise G.E. Klemming.

Andersson, Roger (Hg.): *Heliga Birgittas texter på fornsvenska. Birgittas Uppenbarelser. Bok 1&2.* Stockholm: Runica et Mediævalia, 2014, 2016 (= Editiones; 6, 8).

Bergmeister, Hermann-Josef (Hg.): *Die Historia de preliis Alexandri Magni. Synoptische Edition d. Rezensionen d. Leo Archipresbyter u. d. interpolierten Fassungen J1, J2, J3, (Buch 1 u. 2).* Meisenheim am Glan: Hain, 1975 (= Beiträge zur klassischen Philologie; 65).
Cederschiöld, Gustaf (Hg.): *Fornsögur Suðrlanda.* Lund: Berling, 1884.
Grundtvig, Svend (Hg.): *Danmarks Gamle Folkeviser.* Bd. 1, Kjöpenhavn: Samfundet til den Danske Literaturs Fremme, 1853.
Ingemann, B. S.: *Holger Danske. Et Digt.* Kjøbenhavn: Seidelin, 1837.
Kalinke, Marianne E. (Hg.): *Norse Romance I. The Tristan Legend.* Cambridge: D.S. Brewer, 1999 (= Arthurian Archives; 3).
Karker, Allan (Hg.): *Presbyter Johannes' Brev Til Emanuel Komnenos: Synoptisk Udgivet på Latin, Dansk og Svensk.* København: Det Danske Sprog- og Litteraturselskab, 1978.
Klemming, Gustaf E. (Hg.): *Flores och Blanzeflor. En kärleks-dikt från medeltiden.* Stockholm: Norstedt, 1844. (= SSFS; 1).
Klemming, Gustaf E. (Hg.): *Namnlös och Valentin. En medeltids-roman.* Stockholm: Norstedt, 1846 (= SFSS; 6).
Klemming, Gustaf E. (Hg.): *Svenska medeltidens rim-krönikor.* Bd. 3, Stockholm: Norstedt, 1868 (= SFSS; 17,3).
Klemming, Gustaf E. (Hg.): *Svenska medeltids dikter och rim.* Stockholm: Norstedt, 1881–82 (= SFSS; 25).
Kölbing, Eugen (Hg.): *Riddarasögur.* Straßburg: Trübner, 1872.
Kölbing, Eugen (Hg.): *Tristams saga ok Ísöndar. Mit einer literaturhistorischen Einleitung, deutscher Übersetzung und Anmerkungen. Die nordische und die englische Version der „Tristan-Sage“.* Bd. 1, Heilbronn: Henninger, 1878.
Kölbing, Eugen (Hg.): *Elís saga ok Rósamundu.* Heilbronn: Henninger, 1881.
Kölbing, Eugen (Hg.): *Flóres saga ok Blankiflúr.* Halle: Niemeyer, 1896 (= Altnordische Saga-Bibliothek; 5).
Kölbing, Eugen (Hg.): *Ívens saga.* Halle: Niemeyer, 1898 (= Altnordische Saga-Bibliothek; 7).
Kristensen, Marius (Hg.): *Harpestræng. Gamle danske urtebøger, stenbøger og kogebøger.* Kopenhagen: Thiele, 1908–1920.
Langbroek, Erika und Annelies Roeleveld (Hg.): *Valentin und Namelos. Mittelniederdeutsch und Neuhochdeutsch.* Amsterdam, Atlanta: Rodopi, 1997 (= Amsterdamer Publikationen zur Sprache und Literatur; 127).
Liffman, Jeremias und George Stephens (Hg.): *Ivan Lejonriddaren.* Stockholm: Norstedt, 1849 (= SFSS; 5).
Olson, Emil (Hg.): *Flores och Blanzeflor. Kritisk upplaga. Nytryck (med ett Tillägg)*, Lund: Blom, 1956 (= SSFS; 214).
Paulsson, Göte (Hg.): *Annales Suecici Medii Aevi. Svensk medeltidsannalistik. Kommenterad och utgiven.* Lund: Gleerup, 1974 (= Bibliotheca Historica Lundensis; XXXII).
Pedersen, Christiern: „Kong Olger Danskes Krønike“. In: Brandt, Carl Joakim (Hg.): *Danske Skrifter.* Bd. 5, Kopenhagen: Gyldendal, 1856, S. 129–314.
Stephens, George und Johann August Ahlstrand (Hg.): *Patriks-sagan, innehållande S. Patrik och hans järtecken, Nicolaus i S. Patriks skärseld och Tungulus. Efter gamla handskrifter.* Stockholm: Norstedt, 1844 (= SFSS; 2).
Unger, Carl Richard (Hg.): *Saga Þíðriks konungs af Bern. Fortælling om Kong Thidrik af Bern og hans Kæmper. I norsk bearbeidelse fra det trettende Aarhundrede, efter tydske kilder.* Christiania: Feilberg & Landmark, 1853.

 DOI 10.2357/9783772056802

## Darstellungen

Adams, Jonathan: „The Life of the Prophet Muhammad in East Norse“. In: Ders. und Cordelia Heß (Hg.): *Fear and Loathing in the North. Jews and Muslims in Medieval Scandinavia and the Baltic Region.* Berlin u.a.: de Gruyter, 2015, S. 203–237.

Adams, Jonathan und Cordelia Heß: „Encounters and Fantasies: Muslims, Jews and Christians in the North“. In: Dies. (Hg.): *Fear and Loathing in the North. Jews and Muslims in Medieval Scandinavia and the Baltic Region.* Berlin u.a.: de Gruyter, 2015, S. 3–28.

Adams, Jonathan: „Inledning: Østnordisk filologi – nu og i fremtiden“. In: Ders. (Hg.): *Østnordisk filologi – nu og i fremtiden.* Odense: Syddansk Universitetsforlag, 2015 (= Selskab for Østnordisk Filologi; 1), S. 11–14.

Adams, Jonathan (Hg.): *Østnordisk filologi – nu og i fremtiden.* Odense: Syddansk Universitetsforlag, 2015 (= Selskab for Østnordisk Filologi; 1).

Adriansen, Inge: *Nationale symboler i Det Danske Rige 1830 – 2000.* Bd. II: *Fra undersåtter til nation.* København: Museum Tusculanums Forlag, 2003.

Aebischer, Paul: *Rolandia Borealia. La saga af Runzivals Bardaga et ses dérivés scandinaves comparés à la Chanson de Roland. Essai de restauration du manuscrit français utilisé par le traducteur norrois.* Lausanne: F. Rouge, 1954.

Aebischer, Paul: „Le gab d'Olivier“. In: *Revue Belge de Philologie et d'Histoire* 34 (1956), S. 659–679.

Aebischer, Paul: „Karlamagnús saga, Keiser Karl Krønike danoise et Karl Magnus suédois“. In: *Studia neophilologica* 29 (1957), S. 144–179.

Akbari, Suzanne Conklin: *Idols in the East. European Representations of Islam and the Orient, 1100–1450.* Ithaca: Cornell University Press, 2009.

Alvermann, Dirk et al. (Hg.): *Die Universität Greifswald in der Bildungslandschaft des Ostseeraums.* Berlin: Lit. Verlag, 2007 (= Nordische Geschichte; 5).

Andersen, H.C.: „Holger Danske“. In: Fahl, Laurids Kristian et al. (Hg.): *H.C. Andersens Samlede Værker. Eventyr og Historier I.* Kopenhagen: Gyldendal, 2003, S. 362–365.

Andersson, Roger: „Die *Eufemiavisor* – Literatur für die Oberklasse“. In: Glauser, Jürg und Susanne Kramarz-Bein (Hg.): *Rittersagas. Übersetzung, Überlieferung, Transmission.* Tübingen: Francke, 2014 (= Beiträge zur Nordischen Philologie; 45), S. 45–70.

Andersson, Ingvar: *Källstudier till Sveriges historia 1230–1436.* Lund: A.-B. Skånska Centraltryckeriet, 1928.

Ankenbrand, Roswitha: *Das Pelzbuch des Gottfried von Franken. Untersuchungen zu den Quellen, zur Überlieferung und zur Nachfolge der mittelalterlichen Gartenliteratur.* Diss. Heidelberg, 1970.

Appadurai, Arjun: *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization.* Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 1996.

Ashurst, David: „Ulrike Sprenger. Sturla Þórðarsons Hákonar saga Hákonarsonar. Texte und Untersuchungen zur Germanistik und Skandinavistik, 46. Peter Lang. Frankfurt am Main 2000“, Rezension in: *Saga-Book* 28 (2005), S. 139–141.

Assmann, Aleida und Dietrich Harth (Hg.): *Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung.* Frankfurt a. M.: Fischer, 1991.

Assmann, Aleida: „Was sind interkulturelle Texte“. In: Poltermann, Andreas (Hg.): *Literaturkanon – Medienereignis – kultureller Text. Formen kultureller Kommunikation und Übersetzung.* Berlin: Schmidt, 1995 (= Göttinger Beiträge zur internationalen Übersetzungsforschung; 10), S. 232–244.

Assmann, Aleida: „Zur Kritik, Karriere und Relevanz des Gedächtnisbegriffs: die ethische Wende in der Erinnerungskultur“. In: Radonić, Liljana und Heidemarie Uhl (Hg.): *Gedächtnis im 21. Jahrhundert: zur Neuverhandlung eines kulturwissenschaftlichen Leitbegriffs.* Bielefeld: Transcript, 2016 (= Memory Cultures; 5), S. 29–42.

Assmann, Jan und Aleida und Christof Hardmeier (Hg.): *Schrift und Gedächtnis. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation.* München: Fink, 1983.

Assmann, Jan und Tonio Hölscher (Hg.): *Kultur und Gedächtnis.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1988.

Assmann, Jan: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen.* 5. Aufl. München: Beck, 2005.

Auge, Oliver: „Ein Integrationsmodell des Nordens? Das Beispiel der Kalmarer Union". In: Maleczek, Werner (Hg.): *Fragen der politischen Integration im mittelalterlichen Europa.* Ostfildern: Thorbecke, 2005 (= Vorträge und Forschungen; 63), S. 509–542.

Bachmann-Medick, Doris: „Einleitung: Übersetzung als Repräsentation fremder Kulturen". In: Dies.: (Hg.): *Übersetzung als Repräsentation fremder Kulturen.* Berlin: Erich Schmidt Verlag, 1997 (= Göttinger Beiträge zur internationalen Übersetzungsforschung; 12), S. 1–18.

Bachmann-Medick, Doris: „Kulturanthropologie" In: Nünning, Ansgar und Vera Nünning (Hg.): *Konzepte der Kulturwissenschaften.* Stuttgart/ Weimar: Metzler, 2003, S. 86–107.

Bachmann-Medick, Doris: „Kulturanthropologie". In: Nünning, Ansgar (Hg.): *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie.* 5. akt. u. erw. Aufl., Stuttgart/ Weimar: Metzler, 2004, S. 416–417.

Bachmann-Medick, Doris: „Kulturanthropologie und Übersetzung". In Kittel, Harald et al. (Hg.): *Übersetzung, Translation, Traduction. Ein internationales Handbuch zur Übersetzungsforschung.* Bd. 1, Berlin: de Gruyter, 2004, S. 155–165.

Bachmann-Medick, Doris (Hg.): *Kultur als Text.* 2. Aufl., Tübingen/ Basel: Francke, 2004.

Bachmann-Medick, Doris: „The Translational Turn". In: Dies. (Hg.): *Translation Studies, Special Issue*, 2, 1. Routledge, London 2009, S. 2–16.

Bachmann-Medick, Doris: *Cultural turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften.* 4. Aufl., Reinbek: Rowohlt-Taschenbuch-Verlag, 2010.

Backman, Agnieszka: *Handskriftens materialitet. Studier i den fornsvenska samlingshandskriften Fru Elins bok (Codex Holmiensis D 3).* Diss. Uppsala, 2017 (= Nordiska texter och undersökningar; 32).

Backmund, Norbert: *Die mittelalterlichen Geschichtsschreiber des Prämonstratenserordens.* Averbode: Praemonstratensia, 1972.

Backmund, Norbert: *Monasticon Praemonstratense. Id est Historia Circariarum atque canoniarum candidi et canonici ordinis Praemonstratensis.* Bd. I. Cl. Straubing: Attenkofersche Buchdruckerei, 1949.

Bagerius, Henric: *Mandom och mödom: Sexualitet, homosocialitet och aristokratisk identitet på det senmedeltida Island.* Diss. Göteborg, 2009.

Baisch, Martin (Hg.): *Aventiuren des Geschlechts. Modelle von Männlichkeit in der Literatur des 13. Jahrhunderts.* Göttingen: V&R Unipress, 2003 (= Aventiuren; 1).

Bambeck, Florian: *Herzog Friedrich von der Normandie: der altschwedische Ritterroman: „Hertig Fredrik av Normandie". Text, Übersetzung, Untersuchungen.* Wiesbaden: Reichert, 2009 (= imagines Medii Aevi; 24).

Bampi, Massimiliano: *The Reception of the Septem Sapientes in Medieval Sweden between Translation and Rewriting*. Göppingen: Kümmerle, 2007 (= Göppinger Arbeiten zur Germanistik; 744).

Bampi, Massimiliano: „Translating Courtly Literature and Ideology in Medieval Sweden: Flores och Blanzeflor". In: *Viking and Medieval Scandinavia* 4 (2008), S. 1–14.

Bampi, Massimiliano „In Praise of the Copy. Karl Magnus in 15th-Century Sweden". In: Ders. und Fulvio Ferrari (Hg.): *Lärdomber oc skämptan. Medieval Swedish Literature Reconsidered.* Uppsala: Svenska fornskriftsällskapet, 2008 (= SSFS; S. 3; 5), S. 11–34.

Bampi, Massimiliano: „*Medh snille ok skäl*: Konung Alexander in Cod. Holm. D4". In: Wiktorsson, Per-Axel (Hg.): *Texter och tecken från svensk medeltid.* Uppsala: Svenska fornskriftssällskapet, 2012 (= SSFS; S. 3; 6), S. 43–57.

Bampi, Massimiliano und Marina Buzzoni (Hg.): *Textual Production and Status Contests in Rising and Unstable Societies.* Venezia: Edizioni Ca'Foscari, 2013.

Bampi, Massimiliano: „Network Theory, Polysystem Theory, and Old Swedish Literature: An Experimental Approach“. In: Kramarz-Bein, Susanne und Birge Hilsmann (Hg.): *Applications of Network Theories.* Münster: Lit. Verlag, 2014 (= Skandinavistik. Sprache – Literatur – Kultur; 10), S. 89–102.
Bampi, Massimiliano: „Translating and Rewriting. The *Septem Sapientes* in Medieval Sweden“. In: Glauser, Jürg und Susanne Kramarz-Bein (Hg.): *Rittersagas. Übersetzung, Überlieferung, Transmission.* Tübingen: Francke, 2014 (= Beiträge zur Nordischen Philologie; 45), S. 239–262.
Bampi, Massimiliano: „*Schacktavelslek* och intertextuell dialog i AM 191 fol. och Cod. Holm. D3“. In: Adams, Jonathan (Hg.): *Østnordisk filologi – nu og i fremtiden.* Odense: Syddansk Universitetsforlag, 2015 (= Selskab for Østnordisk Filologi; 1), S. 145–158.
Bampi, Massimiliano: „Reading Between Texts: *Codex Askabyensis* and Its Use“. In: Müller-Wille, Klaus et al. (Hg.): *Skandinavische Schriftlandschaften. Vänbok till Jürg Glauser.* Tübingen: Francke, 2017 (= Beiträge zur Nordischen Philologie; 59), S. 155–159.
Bampi, Massimiliano: „Translating and Rewriting in the Middle Ages: A Philological Approach“. In: Lönnroth, Harry: (Hg.): *Philology Matters! Essays on the Art of Reading Slowly.* Leiden, Boston: Brill, 2017, S. 164–181.
Bandlien, Bjørn (Hg.): *Eufemia: Oslos middelalderdronning*. Oslo: Dreyer, 2012.
Barnes, Geraldine: „The *Riddarasögur*: A Medieval Exercise in Translation“. In: *Saga-Book* 19 (1974–77), S. 403–441.
Barnes, Geraldine: „The riddarasögur and Medieval European Literature“. In: *Medieval Scandinavia* 8 (1975), S. 140–158.
Barnes, Geraldine: „Some observations on Flóres saga ok Blankiflúr“. In: *Scandinavian Studies* 49 (1977), S. 48–66.
Barnes, Geraldine: „Travel and *translatio studii* in the Icelandic riddarasögur“. In: Johanterwage, Vera und Stefanie Würth (Hg.): *Übersetzen im skandinavischen Mittelalter.* Wien: Fassbaender, 2007 (= Studia Medievalia Septentrionalia; 14), S. 123–139.
Barnes, Geraldine: „Byzantium in the riddarasögur“. In: Ney, Agneta et al. (Hg.): *Á austrvega. Saga and East Scandinavia. Preprint Papers of the 14th International Saga Conference. Vol 1. Uppsala, 9th – 15th August 2009.* Gävle: Gävle Univ. Press, 2009, S. 92–98.
Barnes, Geraldine: „Reisen und Translatio studii in den isländischen Riddarasögur“. In: Glauser, Jürg und Susanne Kramarz-Bein (Hg.): *Rittersagas. Übersetzung, Überlieferung, Transmission.* Tübingen: Francke, 2014 (= Beiträge zur Nordischen Philologie; 45), S. 203–218.
Barnes, Michael: „Sverdenavn“. In: Brøndsted, Johannes (Hg.): *KLNM.* Bd. 17, Kopenhagen: Rosenkilde og Bagger, 1972, Sp. 543–547.
Barüske, Heinz: „Erik von Pommern und sein Kampf um die Schaffung eines Dominium Maris Baltici“. In: *Mare Balticum. Zeitschrift der Ostseegesellschaft* (1992), S. 106–123.
Bassnett, Susan und André Lefevere (Hg.): *Constructing Cultures: Essays on Literary Translation.* Clevedon: Multilingual Matters, 1998.
Bassnett, Susan: „The Translation Turn in Cultural Studies“. In: Bassnett, Susan und André Lefevere (Hg.): *Constructing Cultures: Essays on Literary Translation.* Clevedon: Multilingual Matters, 1998, S. 123–140.
Bastert, Bernd (Hg.): *Karl der Große in den europäischen Literaturen des Mittelalters. Konstruktion eines Mythos.* Tübingen: Niemeyer, 2004.
Bastert, Bernd: *Helden als Heilige. Chanson de geste-Rezeption im deutschsprachigen Raum.* Tübingen/Basel: Francke, 2010 (= Bibliotheca Germanica; 54).
Bastert, Bernd: „Von der Hagiographisierung zur Literarisierung des Epischen – Adaptationsformen der französischen Heldenepik in Deutschland“. In: Friede, Susanne und Dorothea Kullmann (Hg.): *Das Potenzial des Epos. Die altfranzösische Chanson de geste im europäischen Kontext.* Heidelberg: Winter, 2012 (= Germanisch-romanische Monatsschrift, Beiheft; 44), S. 53–72.

Bax, Marcel: „Historische Pragmatik. Eine Herausforderung für die Zukunft. Diachrone Untersuchungen zu pragmatischen Aspekten ritueller Herausforderungen in Texten mittelalterlicher Literatur". In: Busse, Dietrich (Hg.): *Diachrone Semantik und Pragmatik. Untersuchungen zur Erklärung und Beschreibung des Sprachwandels.* Tübingen: Niemeyer, 1991 (= Reihe Germanistische Linguistik; 113), S. 197–215.

Becker, Anja und Jan Mohr: „Alterität. Geschichte und Perspektiven eines Konzepts. Eine Einleitung". In: Dies. (Hg.): *Alterität als Leitkonzept für historisches Interpretieren.* Berlin: Akademie-Verlag, 2012 (= Deutsche Literatur; 8), S. 1–60.

Becker, Karin: „Früh- und Hochmittelalter". In: Grimm, Jürgen (Hg.): *Französische Literaturgeschichte.* 5. Aufl., Stuttgart/ Weimar: Metzler, 2006, S. 1–88.

Behrmann, Thomas: „Norwegen und das Reich unter Hákon IV. und Friedrich II. (1212–1250)". In: Kramarz-Bein, Susanne (Hg.): *Hansische Literaturbeziehungen. Das Beispiel der Þiðreks saga und verwandter Literatur.* Berlin u.a.: de Gruyter, 1996 (= Ergänzungsband zum *RGA*; 14), S. 27–50.

Bennett, Philip E. et al. (Hg.): *Charlemagne in the North. Proceedings of the Twelfth International Conference of the Société Rencesvals, Edinburgh 4–11 August 1991.* London: Great and Cutler Ltd., 1993.

Benthien, Claudia und Inge Stephan (Hg.): *Männlichkeit als Maskerade. Kulturelle Inszenierungen vom Mittelalter bis zur Gegenwart.* Köln: Böhlau, 2003 (= Literatur – Kultur – Geschlecht, Kleine Reihe; 18).

Bergh, Birger: *Heliga Birgitta. Åttabarnsmor och profet.* Lund: Historiska media, 2002.

Bertagnolli, Davide: „Die mittelniederdeutsche Übersetzung des *Valentin und Namelos* und ihre Stellung im Polysystem Norddeutschlands". In: *Filologia Germanica – Germanic Philology* 6 (2014), S. 21–38.

Besamusca, Bart et al. (Hg.): *Cyclification. The Development of Narrative Cycles in the Chansons de Geste and the Arthurian Romances.* Amsterdam: North Holland, 1994 (= Verhandlingen; 159).

Bihrer, Andreas: „Konstellationen – Funktionalisierungen – Wirkungen. Ein Plädoyer für eine kommunikationsgeschichtliche Ausweitung des Kulturtransferkonzepts". In: Nemes, Balász J. und Achim Rabus (Hg.): *Vermitteln – Übersetzen – Begegnen. Transferphänomene im europäischen Mittelalter und in der Frühen Neuzeit.* Göttingen: V&R Unipress, 2011 (= Nova Mediaevalia; 8), S. 265–278.

Blanck, Anton: „Konung Alexander, Bo Jonsson Grip och Albrekt av Mecklenburg". In: *Samlaren* 10 (1929), S. 1–73.

Blomqvist, Gunnar: *Schacktavelslek och Sju vise mästare. De ludo scaccorum. De septem sapientibus. Studier i medeltidens litteraturhistoria.* Stockholm: Hugo Gebers förlag, 1941.

Borchling, Conrad: „Mittelniederdeutsche Handschriften in Skandinavien, Schleswig-Holstein, Mecklenburg und Vorpommern. Zweiter Reisebericht". In: *Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen,* Philol.-hist. Klasse (Beiheft), 1900.

Borgolte, Michael et al. (Hg.): *Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter.* Berlin: Akademie-Verlag, 2011 (= Europa im Mittelalter; 18).

Boshof, Egon: *Europa im 12. Jahrhundert. Auf dem Weg in die Moderne*. Stuttgart: Kohlhammer, 2007.

Bourdieu, Pierre: „Les conditions sociales de la circulation internationale des idées". In: *Actes de la recherche en sciences sociales* 145 (2002), S. 3–8.

Bourdieu, Pierre: *La domination masculine.* Paris: Seuil, 1998.

Braun, Manuel und Cornelia Herberichs: „Gewalt im Mittelalter: Überlegungen zu ihrer Erforschung". In: Dies. (Hg.): *Gewalt im Mittelalter. Realitäten – Imaginationen.* München: Fink, 2005, S. 7–38.

Briquet, Charles-Moïse: *Les Filigranes. Dictionnaire historique des marques du papier dès leur apparition vers 1282 jusqu'en 1600.* 4 Bde., Paris u.a.: Alphonse Picard & Fils, 1907. [Neudruck Hildesheim: Olms 1977].

Brummack, Jürgen: „Zu Begriff und Theorie der Satire". In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literatur und Geistesgeschichte* 45 (1971), S. 275–377.

Brummack, Jürgen: *Die Darstellung des Orients in den deutschen Alexandergeschichten des Mittelalters.* Berlin: Erich Schmidt, 1966 (= Philologische Studien und Quellen; 29).
Buchholz, Werner: „Schweden mit Finnland“. In: Asche, Matthias und Anton Schindling (Hg.): *Dänemark, Norwegen und Schweden im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Nordische Königreiche und Konfession 1500–1660.* Münster: Aschendorff, 2003 (= Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung; 62), S. 107–244.
Budal, Ingvil Brügger: *Strengleikar og Lais. Høviske noveller i omsetjing fra gammalfransk til gammalnorsk. Bd. I Tekstanalyse.* Diss. Bergen, 2009.
Budal, Ingvil Brügger: „A Wave of Reading Women: The Purpose and Function of the Translated French Courtly Literature in thirteenth-century Norway“. In: Johansson, Karl G. und Else Mundal (Hg.): *Riddarasögur. The Translation of European Court Culture in Medieval Scandinavia.* Oslo: Novus, 2014 (= Bibliotheca Nordica; 7), S. 129–154.
Bumke, Joachim: *Die vier Fassungen der ‚Nibelungenklage‘. Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte und Textkritik der höfischen Epik im 13. Jahrhundert.* Berlin/ New York: de Gruyter, 1996 (= Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte; 242, 8).
Burch, Sally L.: „Bramimunde; her Name, her Nature“. In: Pratt, Karen (Hg.): *Roland and Charlemagne in Europe. Essays on the Reception and Transformation of a Legend.* London: King’s College, 1996 (= King’s College London Medieval Studies; 12), S. 67–82.
Busby, Keith: „*Fabliaux* and the New Codicology“. In: Karczewska, Kathryn und Tom Conley (Hg.): *The World and its Rival. Essays on Literary Imagination in Honor of Per Nykrog.* Amsterdam u.a.: Rodopi, 1999, S. 137–160.
Busby, Keith (Hg.): *Manuscriture: la littérature médiévale dans les manuscrits. Sonderheft Revue Belge de Philologie et d’Histoire* 83, 3 (2005).
Busch, Petra: *Die Vogelparlamente und Vogelsprachen in der deutschen Literatur des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit. Zusammenstellung und Beschreibung des Textmaterials; Rekonstruktion der Überlieferungsgeschichte; Untersuchungen zur Genese, Ästhetik und Gebrauchsfunktion der Gattung.* München: Fink, 2001 (= Beihefte zur Poetica; 24).
Buschinger, Danielle: „Alexander im Orient“. In: Rimpau, Laetitia und Peter Ihring (Hg.): *Raumerfahrung – Raumerfindung. Erzählte Welten des Mittelalters zwischen Orient und Okzident.* Berlin: Akademie Verlag, 2005, S. 57–70.
Bußmann, Britta: „Äquivalenz. Einführung“. In: Dies. et al. (Hg.): *Übertragungen. Formen und Konzepte von Reproduktion in Mittelalter und Früher Neuzeit.* Berlin/ New York: de Gruyter, 2005 (= Trends in Medieval Philology; 5), S. 1–9.
Bußmann, Britta et al. (Hg.): *Übertragungen. Formen und Konzepte von Reproduktion in Mittelalter und Früher Neuzeit.* Berlin-New York: de Gruyter, 2005 (= Trends in Medieval Philology; 5).
Butler, Judith: *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity.* New York u.a.: Routledge, 1990.
Cappozzo, Valerio: *Editions of the Somniale Danielis in Medieval and Humanist Literary Miscellanies.* Diss. Indiana, 2012.
Carlquist, Jonas: *Handskriften som historiskt vittne. Fornsvenska samlingshandskrifter – miljö och funktion.* Stockholm: Runica et Mediævalia, 2002 (= Runica et Mediævalia, Opuscula, 6).
Carlsson, Gottfrid: „Erik Pomrarens väg till kungavärdighet i Norden“. In: *Historisk Tidskrift* 77 (1957), S. 37–42.
Cerquiglini, Bernard: „Roland à Roncevaux ou la trahison des clercs“. In: *Littérature* 42 (1981), S. 40–56.
Cerquiglini, Bernard: *Éloge de la variante: Histoire critique de la philologie.* Paris: Seuil, 1989.
Classen, Albrecht: „Encounters Between East and West in the Middle Ages and Early Modern Age: Many Untold Stories About Connections and Contacts, Understanding and Misunderstanding. Also an Introduction“. In: Ders. (Hg.): *East Meets West in the Middle Ages and Early Modern Times: Trans-*

*cultural Experiences in the Premodern World*. Berlin: de Gruyter, 2013 (= Fundamentals of Medieval and Early Modern Culture; 14), S. 1–218.

Classen, Albrecht (Hg.): *East Meets West in the Middle Ages and Early Modern Times: Transcultural Experiences in the Premodern World*. Berlin: de Gruyter, 2013 (= Fundamentals of Medieval and Early Modern Culture; 14).

Classen, Albrecht (Hg.): *Handbook of Medieval Culture. Fundamental Aspects and Conditions of the European Middle Ages*. Bd. 1, Berlin: de Gruyter, 2015.

Codde, Philippe: „Polysystem Theory Revisited: A new comparative Introduction". In: *Poetics Today* 24, 1 (2003), S. 91–126.

Colbert, David W.: „The Middle Ages". In: Rossel, Sven Hakon (Hg.): *A History of Danish Literature*. Lincoln: Univ. of Nebraska Press, 1992 (= A History of Scandinavian Literatures; 1), S. 1–70.

Connell, Raewyn: *Masculinities*. Cambridge: Polity Press, 1995.

Corfitsen, Marianne und Jørgen Jørgensen (Hg.): *Korstog & Klosterliv. Omkring Børglum Kloster*. Frederikshavn: Dafolo, 2008.

Cornell, Henrik und Sigurd Wallin: *Albertus Pictor. Sten Stures och Jacob Ulvssons målare*. Stockholm: Bonnier, 1972.

Cramer Vos, Marianne: „La mort soudaine d'Aude, icône féminine, dans le Roland d'Oxford". In: Bennett, Philip E. et al. (Hg.): *Charlemagne in the North. Proceedings of the Twelfth International Conference of the Société Rencesvals, Edinburgh 4–11 August 1991*. London: Great and Cutler Ltd., 1993, S. 375–385.

Curtius, Ernst Robert: „La Chevalerie Ogier". In: *Romanische Forschungen* 62 (1950), S. 127–157.

Dahlerup, Pil: *Dansk Litteratur. Middelalder 2. Verdslig litteratur*. Kopenhagen: Gyldendal, 1998.

Dahlgren, Fredrik August: *Skrifter till läsning för Klosterfolk*. Stockholm: Norstedt, 1874–75.

Daniel, Norman: *Heroes and Saracens. An Interpretation of the Chansons de Geste*. Edinburgh: University Press, 1984.

Derrida, Jacques*: Spectres de Marx: L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. Paris: Galilée, 1993.

Deutinger, Roman: „Der nordische Unions-König Christoph von Bayern (1416–1448). Ein Forschungsbericht". In: *Verhandlungen des Historischen Vereins der Oberpfalz und Regensburg* 135 (1995), S. 24–41.

Devereaux, Rima: *Constantinople and the West in Medieval French Literature: Renewal and Utopia*. Cambridge: Brewer, 2012 (= Callica; 25).

Di Vanna, Isabell N.: „Politicizing National Literature. The Scholarly Debate around *La Chanson de Roland* in the 19th century". In: *Historical Research* 84, 223 (2011), S. 109–134.

Ditmas, Edith: „The Curtana or Sword of Mercy". In: *The Journal of the British Archaeological Association* 29 (1966), S. 122–133.

Dixon, John S.: „Translation, Culture and Communication" In: Kittel, Harald et al. (Hg.): *Übersetzung. Ein internationales Handbuch zur Übersetzungsforschung*. Bd. 1, Berlin: de Gruyter, 2004 (= Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft; 26, 1), S. 11–23.

Driscoll, Matthew J.: „The Words on the Page: Thoughts on Philology, Old and New". In: Quinn, Judy und Emily Lethbridge (Hg.): *Creating the Medieval Saga. Versions, Variability and Editorial Interpretations of Old Norse Saga Literature*. Odense: University Press of Southern Denmark, 2010 (= The Viking Collection; 18), S. 85–102.

Dzon, Mary: *The Quest for the Christ Child in the Later Middle Ages*. Philadelphia, Pa.: University of Pennsylvania Press, 2017.

Eisenberg, Christiane: „Kulturtransfer als historischer Prozess. Ein Beitrag zur Komparatistik". In: Kaelble, Hartmut und Jürgen Schriewer (Hg.): *Vergleich und Transfer. Komparatistik in den Geschichts-, Sozial- und Kulturwissenschaften*. Frankfurt a. M.: Campus Verlag, 2003, S. 399–419.

 DOI 10.2357/9783772056802

Elkington, Trevor G.: „Holger Danske as Literary Danish Identity in the Work of H.C. Andersen and B.S. Ingemann“. In: Mylius, Johan de et al. (Hg.): *Hans Christian Andersen. A Poet in Time. Papers from the Second International HCA Conference, 29.07.–2.08.1996.* Odense: University Press; Syddansk Universitet, 1999, S. 241–253.

Ellis, Roger (Hg.): *The Oxford History of Literary Translation in English.* Bd. 1, Oxford: Oxford University Press, 2008.

Enemark, Poul: „Der Weg Christians I. zum schwedischen Thron“. In: Kattinger, Detlef et al. (Hg.): *„huru thet war talet j kalmarn“. Union und Zusammenarbeit in der Nordischen Geschichte.* Hamburg: Kovać, 1997 (= Greifswalder Historische Studien; 2), S. 271–300.

Eriksen, Stefka Georgieva: „Popular Culture and Royal Propaganda in Norway and Iceland in the 13th century“. In: *Collegium Medievale* 20 (2007), S. 99–135.

Eriksen, Stefka Georgieva: „The Change of Position of Translated Riddarasögur within Old Norse Literary Polysystems. A Case Study of Elíss saga ok Rósamundar“. In: Bampi, Massimiliano und Marina Buzzoni (Hg.): *Textual Production and Status Contests in Rising and Unstable Societies.* Venezia: Edizioni Ca'Foscari, 2013, S. 43–58.

Eriksen, Stefka Georgieva: *Writing and Reading in Medieval Manuscript Culture. The Translation and Transmission of the Story of Elye in Old French and Old Norse Literary Contexts.* Turnhout: Brepols, 2014 (= Medieval Texts and Cultures of northern Europe; 25).

Erll, Astrid: „Literatur als Medium des kollektiven Gedächtnisses“. In: Dies. und Ansgar Nünning (Hg.): *Gedächtniskonzepte der Literaturwissenschaft. Theoretische Grundlegung und Anwendungsperspektiven.* Berlin: de Gruyter, 2005 (= Media and Cultural Memory; 2), S. 249–276.

Erll, Astrid: *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen: Eine Einführung.* 3. akt. u. erwt. Aufl., Stuttgart: Metzler, 2017.

Erslev, Kristian: „Friis“. In: Blangstrup, Christian (Hg.): *Salmonsens Konversationsleksikon. Bd. IX: Friele–Gradient*, anden utg., København: Schultz, 1920, S. 21–23.

Espagne, Michel und Michael Werner: „Deutsch-französischer Kulturtransfer im 18. und 19. Jahrhundert. Zu einem neuen interdisziplinären Forschungsprogramm des C.N.R.S“. In: *Francia* 13 (1985), S. 502–510.

Etting, Vivian: „Crusade and Pilgrimage. Different Ways to the City of God“. In: Lehtonen, Tuomas M. S. et al. (Hg.): *Medieval History Writing and Crusading Ideology.* Helsinki: Finnish Literature Soc., 2005 (= Studia Fennica Historica; 9), S. 185–194.

Even-Zohar, Itamar: „Polysystem Theory“. In: *Poetics Today* 11, 1, Special Issue (1990), S. 1–251.

Even-Zohar, Itamar: „The Position of Translated Literature within the Literary Polysystem“. In: *Poetics Today* 11,1, Special Issue (1990), S. 45–51.

Ferm, Olle: „Introduction“. In: Ders. und Bridget Morris (Hg.): *Master Golyas and Sweden. The Transformation of a Clerical Satire.* Stockholm: Runica et Mediævalia, 1997 (= Runica et Mediævalia, Scripta Minora; 3), S. 11–41.

Ferm, Olle und Bridget Morris (Hg.): *Master Golyas and Sweden. The Transformation of a Clerical Satire.* Stockholm: Runica et Mediævalia, 1997 (= Runica et Mediævalia, Scripta Minora; 3).

Ferm, Olle: „*Schacktavelslek.* An International Beststeller and its Adaptation into Swedish“. In: Ders. und Volker Honemann (Hg.): *Chess and Allegory in the Middle Ages.* Stockholm: Runica et Mediævalia, 2005 (= Runica et Mediævalia; Scripta Minora; 12), S. 281–328.

Ferm, Olle (Hg.): *The Eufemiavisor and Courtly Culture. Time, Texts and Cultural Transfer.* Stockholm: KVHAA, 2015 (= KVHAA Konferenser; 88).

Ferm, Olle et al.: „The Eufemiavisor and Courtly Culture: A Preface“. In: Ders. et al. (Hg.): *The Eufemiavisor and Courtly Culture. Time, Texts and Cultural Transfer.* Stockholm: KVHAA, 2015 (= KVHAA Konferenser; 88), S. 7–9.

Ferrari, Fulvio: „Literature as Performative Act. *Erikskrönikan* and the Making of a Nation“. In: Ders. und Massimiliano Bampi (Hg.): *Lärdomber oc skämptan. Medieval Swedish Literature Reconsidered.* Uppsala: Svenska fornskriftsällskapet, 2008 (= SSFS; S. 3, 5), S. 55–80.

Ferrari, Fulvio: „Who laughed at King Albrekt's Ineptitude? Some Remarks on the Old Swedish *Dikten om Kung Albrekt*“. In: Wiktorsson, Per-Axel (Hg.): *Texter och tecken från svensk medeltid.* Uppsala: Svenska fornskriftsällskapet, 2012 (= SSFS; S. 3; 6), S. 59–71.

Ferrari, Fulvio: „Middle Low German Literature: a Polysystem between Polysystems?“ In: Bampi, Massimiliano und Marina Buzzoni (Hg.): *Textual Production and Status Contests in Rising and Unstable Societies.* Venezia: Edizioni Ca' Foscari, 2013, S. 71–82.

Ferrari, Fulvio: „*Karlskrönikan* och utvecklingen av det senmedeltida svenska litterära systemet“. In: Adams, Jonathan (Hg.): *Østnordisk filologi – nu og i fremtiden.* Odense: Syddansk Universitetsforlag, 2015 (= Selskab for Østnordisk Filologi; 1), S. 185–196.

Field, Rosalind: „Romance“. In: Ellis, Roger (Hg.): *The Oxford History of Literary Translation in English.* Bd. 1, Oxford: Oxford University Press, 2008, S. 296–331.

Flor, Georg: *Gottesgnadentum und Herrschergnade. Über menschliche Herrschaft und göttliche Vollmacht.* Köln: Bundesanzeiger, 1991.

Flotow, Luise von: „Translation in the Politics of Culture“. In: Blumenfeld-Kosinksi, Renate et al. (Hg.): *The Politics of Translation in the Middle Ages and the Renaissance.* Tempe, Arizona: University of Ottawa Press, 2001 (= Medieval and Renaissance Texts and Studies; 233), S. 9–17.

Föllinger, Sabine: „Charakteristika des ‚Lehrdialogs'“. In: Dies. et al. (Hg.): *Der Dialog in der Antike: Formen und Funktionen einer literarischen Gattung zwischen Philosophie, Wissensvermittlung und dramatischer Inszenierung.* Berlin: de Gruyter, 2013 (= Beiträge zur Altertumskunde; 315), S. 23–36.

Frakes, Jerold C. (Hg.): *Contextualizing the Muslim Other in Medieval Christian Discourse.* New York: Pallgrave Macmillan, 2011 (= The New Middle Ages).

Friede, Susanne: *Die Wahrnehmung des Wunderbaren: der ‚Roman d'Alexandre' im Kontext der französischen Literatur des 12. Jahrhunderts.* Tübingen: Niemeyer, 2003 (= Beihefte zur Zeitschrift für romanische Philologie; 317).

Friede, Susanne und Dorothea Kullmann (Hg.): *Das Potenzial des Epos. Die altfranzösische Chanson de geste im europäischen Kontext.* Heidelberg: Winter, 2012 (= Germanisch-romanische Monatsschrift, Beiheft; 44).

Friedländer, Ernst (Hg.): *Ältere Universitätsmatrikeln. Universität Greifswald 1456–1645.* 2 Bde., Leipzig: Hirzel, 1893–1894 (= Publikationen aus den königlich preußischen Staatsarchiven; 52, 57).

Friedrich, Udo et al. (Hg.): *Kulturtransfer am Fürstenhof: höfische Austauschprozesse und ihre Medien im Zeitalter Kaiser Maximilians I.* Berlin: Lukas, 2013 (= Schriften zur Residenzkultur; 9).

Friedrich, Udo: „Held und Narrativ. Zur narrativen Funktion des Heros in der mittelalterlichen Literatur“. In: Millet, Victor und Heike Sahm (Hg.): *Narration and Hero. Recounting the Deeds of Heroes in Literature and Art of the Early Medieval Period.* Berlin/ Boston: de Gruyter, 2014 (= Ergänzungsbände zum *RGA*; 87), S. 175–194.

Fuchs, Thomas und Sven Trakulhun (Hg.): *Das eine Europa und die Vielfalt der Kulturen. Kulturtransfer in Europa 1500–1850.* Berlin: Wissenschaftsverlag, 2003 (= Aufklärung und Europa; 12).

Gardiner, Eileen: *Medieval Visions of Heaven and Hell. A Sourcebook.* New York: Garland, 1993 (= Garland Medieval Bibliographies; 11).

Gaunt, Simon: „The *Chanson de Roland* and the Invention of France“. In: Peckham, Robert Shannan (Hg.): *Rethinking Heritage. Cultures and Politics in Europe.* London: Tauris, 2003, S. 90–101.

Gaunt, Simon: *Gender and Genre in Medieval French Literature.* Cambridge/ New York: Cambridge University Press, 1995 (= Cambridge Studies in French; 53).

Gautier, Léon: *Les épopées françaises: étude sur les origines et l'histoire de la littérature nationale III.* 2. Aufl., Paris: Palmé, 1880.

 DOI 10.2357/9783772056802

Geertz, Clifford: *The Interpretation of Cultures. Selected Essays.* London: Hutchinson, 1975. (Dt. Übersetzung: Bindemann, Rolf et al.: *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1983).

Gejrot, Claes: „Daniel's Dreams. An Edition and Translation of a Medieval Latin Book of Dreams". In: Ders. und Monika Asztalos (Hg.): *Symbolae Septentrionales. Latin Studies presented to Jan Öberg.* Stockholm: Runica et Mediævalia, 1995 (= Runica et Mediævalia, Scripta Minora; 2), S. 173–202.

Gentzler, Edwin: *Contemporary Translation Theories.* London: Routledge, 1993.

Gerogiorgakis, Stamatios; Roland Scheel und Dittmar Schorkowitz: „Kulturtransfer vergleichend betrachtet". In: Borgolte, Michael et al. (Hg.): *Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter.* Berlin: Akademieverlag, 2011 (= Europa im Mittelalter; 18), S. 385–466.

Girgensohn, Paul: „Die skandinavische Politik der Hansa 1375–95". In: *Uppsala Universitets årsskrift: Filosofi, språkvetenskap och historiska vetenskaper* 1 (1898), S. 1–200.

Glauser, Jürg: „Höfisch-ritterliche Epik in Dänemark zwischen Spätmittelalter und Frühneuzeit". In: Naumann, Hans-Peter (Hg.): *Festschrift für Oskar Bandle. Zum 60. Geburtstag.* Basel/ Frankfurt. a. M.: Helbing & Lichtenhahn, 1986 (= Beiträge zur Nordischen Philologie; 15), S. 191–207.

Glauser, Jürg: „Textüberlieferung und Textbegriff im spätmittelalterlichen Norden: Das Beispiel der Riddarasögur". In: *ANF* 113 (1998), S. 7–27.

Glauser, Jürg und Annegret Heitmann (Hg.): *Verhandlungen mit dem New Historicism. Das Text-Kontext-Problem in der Literaturwissenschaft.* Würzburg: Königshausen & Neumann, 1999.

Glauser, Jürg: „Romance (Translated *riddarasögur*)". In: McTurk, Rory (Hg.): *A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture.* Oxford u.a.: Blackwell, 2007, S. 372–388.

Glauser, Jürg und Anna Katharina Richter (Hg.): *Text – Reihe – Transmission. Unfestigkeit als Phänomen skandinavischer Erzählprosa 1500–1800.* Tübingen/ Basel: Francke, 2012 (= Beiträge zur Nordischen Philologie; 42).

Glauser, Jürg und Susanne Kramarz-Bein (Hg.): *Rittersagas. Übersetzung, Überlieferung, Transmission.* Tübingen: Francke, 2014 (= Beiträge zur Nordischen Philologie; 45).

Glauser, Jürg: „Mittelalter (800–1500)". In: Ders. (Hg.): *Skandinavische Literaturgeschichte.* 2. Aufl., Stuttgart: Metzler, 2016, S. 1–51.

Glauser, Jürg, Pernille Hermann und Stephen A. Mitchell (Hg.): *Handbook of Pre-Modern Nordic Memory Studies. Interdisciplinary Approaches.* 2 Bde., Berlin: de Gruyter, 2018.

Gödel, Vilhelm: *Sveriges medeltidslitteratur. Proveniens. Tiden före antikvitetskollegiet.* Stockholm: Nordiska Bokhandeln, 1916.

Goldt, Rainer: „Tynjanov". In: Nünning, Ansgar (Hg.): *Metzler Lexikon Kultur- und Literaturtheorie.* 5. akt.u. erwt. Aufl., Stuttgart-Weimar: Metzler, 2013, S. 769.

Gosden, Chris und Yvonne Marshall: „The Cultural Biography of Objects". In: *World Archaeology* 31, 2 (1999), S. 169–178.

Grassl, Wolfgang: *Culture of Place. An Intellectual Profile of the Premonstratensian Order.* Nordhausen: Bautz, 2012.

Grebner, Gundula und Johannes Fried (Hg.): *Kulturtransfer und Hofgesellschaft im Mittelalter: Wissenskultur am sizilianischen und kastilischen Hof im 13. Jahrhundert.* Berlin: Akademie-Verlag, 2008 (= Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel; 15).

Griffin, Miranda: „Writing out the Sin: Arthur, Charlemagne and the Sprectre of Incest". In: *Neophilologus* 88 (2004), S. 499–519.

Grigsby, John L.: „Le voyage de Charlemagne, pèlerinage ou parodie?". In: *Au carrefour des routes d'Europe. La chanson de geste.* Bd. 1. Hg. von Société Rencesvals pour l'Etude des Epopées Romanes. Aix-en-Provence: Presse univ., 1987, S. 567–584.

Grub, Jutta: *Das lateinische Traumbuch im Codex Upsaliensis C664 (9. Jh.): Eine frühmittelalterliche Fassung der lateinischen Somniale Danielis-Tradition.* Frankfurt a. M.: Peter Lang, 1984 (= Lateinische Sprache und Literatur des Mittelalters; 19).

Grubmüller, Klaus und Markus Stock (Hg.): *Automaten in Kunst und Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit.* Wiesbaden: Harrassowitz, 2003 (= Wolfenbütteler Mittelalter-Studien; 17).

Haage, Bernhard Dietrich: „Definition". In: Ders. und Wolfgang Wegner (Hg.): *Deutsche Fachliteratur der Artes im Mittelalter.* Berlin: Erich Schmidt, 2007 (= Grundlagen der Germanistik; 43), S. 11–21.

Haage, Bernhard Dietrich: „Humanmedizin". In: Ders. und Wolfgang Wegner (Hg.): *Deutsche Fachliteratur der Artes in Mittelalter und Früher Neuzeit.* Berlin: Erich Schmidt, 2007 (= Grundlagen der Germanistik; 43), S. 177–255.

Halbwachs, Maurice: *Les cadres sociaux de la mémoire.* Paris: Alcan, 1925.

Hardman, Phillipa und Marianne Ailes: *The Legend of Charlemagne in Medieval England. The Matter of France in Middle English and Anglo-Norman Literature.* Cambridge: D. S. Brewer, 2017 (= Bristol Studies in Medieval Cultures; 8).

Harrison, Dick: *Karl Knutsson: en biografi.* Lund: Historiska media, 2002.

Hausmann, Albrecht: „Überlieferungsvarianz und Medienwechsel. Die deutschen Artes dictandi des 15. Jahrhunderts zwischen Manuskript und Buchdruck". In: Busby, Keith (Hg.): *Manuscriture: la littérature médiévale dans les manuscrits.* Sonderheft *Revue Belge de Philologie et d'Histoire* 83, 3 (2005), S. 747–768.

Hausmann, Albrecht: „Übersetzen. Einführung". In: Bußmann, Britta et al. (Hg.): *Übertragungen. Formen und Konzepte von Reproduktion in Mittelalter und Früher Neuzeit.* Berlin/ New York: de Gruyter, 2005 (= Trends in Medieval Philology; 5), S. 253–258.

Hausmann, Albrecht: „Übertragungen: Vorüberlegungen zu einer Kulturgeschichte des Reproduzierens". In: Bußmann, Britta et al. (Hg.): *Übertragungen. Formen und Konzepte von Reproduktion in Mittelalter und Früher Neuzeit.* Berlin/ New York: de Gruyter, 2005 (= Trends in Medieval Philology; 5), S. X–XX.

Heinermann, Theodor: „Zeit und Sinn der Karlsreise". In: *Zeitschrift für romanische Philologie* LVI (1936), S. 497–562.

Heinzle, Joachim: „Was ist Heldensage?" In: *JOWG* 14 (2003/2004), S. 1–23.

Henning, Bengt: *Didrikskrönikan: Handskriftsrelationer, översättningsteknik och stildrag.* Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1970 (= Acta Universitatis Stockholmiensis, Stockholm Studies in Scandinavian Philology, N. s.; 8).

Hensler, Ines: *Ritter und Sarrazin. Zur Beziehung von Fremd und Eigen in der hochmittelalterlichen Tradition der „Chanson de geste".* Köln: Böhlau, 2006 (= Beihefte zum Archiv der Kulturgeschichte; 62).

Herman, Gerald: „Some Functions of Saracen Names in Old French Epic Poetry". In: *Romance Notes* 11, 2 (1969), S. 427–433.

Herweg, Mathias: „'Sô wurdet ir nie Karels sun.' Metamorphosen eines Herrscherbildes". In: Friede, Susanne und Dorothea Kullmann (Hg.): *Das Potenzial des Epos: die altfranzösische Chanson de geste im europäischen Kontext.* Heidelberg: Winter, 2012 (= Germanisch-romanische Monatsschrift, Beiheft; 44), S. 97–126.

Hiort-Lorenzen, Hans Rudolf und Anders Thiset (Hg.): *Danmarks Adels Aarbog.* Bd. 3, København: Schultz, 1886.

Hoffmann, Erich: „Das Verhältnis der mecklenburgischen Herzöge Albrecht II. und Albrecht III. zu den skandinavischen Staaten". In: Jörn, Nils et al. (Hg.): *Der Stralsunder Frieden von 1370. Prosopographische Studien.* Köln: Böhlau, 1998 (= Quellen und Darstellungen zur hansischen Geschichte; 46), S. 223–248.

Holm, Gösta: „Några problem i Alexanderforskningen". In: *ANF* 73 (1958), S. 210–244.

Horlacher, Stefan et al. (Hg.): *Männlichkeit. Ein interdisziplinäres Handbuch.* Stuttgart: Metzler, 2016.

 DOI 10.2357/9783772056802

Horrent, Jules: *Le Pèlerinage de Charlemagne. Essai d'explication littéraire avec des notes de critique textuelle*. Paris: Soc. d'Ed. Les Belles Lettres, 1961.

Hunt, Tony: „Träume und die Überlieferungsgeschichte des altfranzösischen *Rolandslieds*". In: *Zeitschrift für romanische Philologie* 90 (1974), S. 241–246.

Jansson, Sven-Bertil: „Medeltidens rimkrönikörer – historia och propagana på vers". In: Björk, Ragnar und Alf W. Johansson (Hg.): *Svenska historiker: från medeltid til våra dagar.* Stockholm: Norstedt, 2009, S. 45–54.

Jansson, Sven-Bertil: „Konung Alexander – en antikroman". In: Larsson, Inger et al. (Hg.): *Den medeltida skriftkulturen i Sverige: genrer och texter.* Stockholm: Runica et Mediævalia, 2010 (= Runica et mediævalia; Scripta Maiora; 5), S. 246–261.

Jansson, Sven-Bertil: *Konung Alexander. En svensk roman från 1300-talet.* Stockholm: Runica et Mediævalia, 2015 (= Runica et Mediævalia, Scripta Minora; 23).

Jansson, Valter: *Eufemiavisorna. En filologisk undersökning*. Uppsala: Lundequist, 1945 (= Uppsala Universitets Årskrift; 8).

Jantzen, Hermann: *Geschichte des deutschen Streitgedichts im Mittelalter mit Berücksichtigung ähnlicher Erscheinungen in anderen Litteraturen; eine litteraturhistorische Untersuchung*. Breslau: Marcus, 1896 (= Germanistische Abhandlungen; 13).

Jauß, Hans Robert: *Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur. Gesammelte Aufsätze 1956–1976*. München: Fink, 1977.

Johansson, Karl G. und Rune Flaten (Hg.): *Francia et Germania. Studies in Strengleikar and Þiðreks saga af Bern*. Oslo: Novus, 2012 (= Bibliotheca Nordica; 5).

Johansson, Karl G. und Else Mundal (Hg.): *Riddarasögur. The Translation of European Court Culture in Medieval Scandinavia*. Oslo: Novus, 2014 (= Bibliotheca Nordica; 7).

Jones, Catherine M.: *An Introduction to the Chansons de Geste*. Gainesvills et al.: University Press of Florida, 2014.

Jónas Kristjánsson: *Eddas und Sagas. Die mittelalterliche Kultur Islands.* Hamburg: Buske, 1994. [Übertragen von Mágnus Pétursson und Astrid van Nahl].

Jonsson, Bengt R. et al. (Hg.): *The Types of the Scandinavian Medieval Ballad*. 2. Aufl., Oslo u.a.: Universitetsforlaget, 1978.

Jonsson, Bengt R.: *Erikskrönikans diktare – ett försök till identifiering*. Uppsala: Svenska Fornskriftsällskapet, 2010 (= SSFS; Serie 1, Svenska Skrifter; 94).

Jucknies, Regina: „Hoch aufsteigen, um tief zu sinken. Der altschwedische ‚Konung Alexander'". In: Busch, Nathaniel und Björn Reich (Hg.): *Vergessene Texte des Mittelalters.* Stuttgart: Hirzel, 2014, S. 129–142.

Jurt, Joseph: „Das wissenschaftliche Paradigma des Kulturtransfers". In: Berger, Günter und Franziska Sick (Hg.): *Französisch-deutscher Kulturtransfer im* Ancien Régime. Tübingen: Stauffenburg, 2002 (= Cahiers lendemains; 3), S. 15–38.

Jurt, Joseph: „Für eine vergleichende Sozialgeschichte der Literaturstudien. Romanistik in Deutschland, *études littéraires* in Frankreich". In: Joch, Markus und Norbert Wolf (Hg.): *Text und Feld: Bourdieu in der literaturwissenschaftlichen Praxis.* Tübingen: Niemeyer, 2005 (= Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur; 108), S. 311–322.

Jurt, Joseph: „Die sozialen Bedingungen der internationalen Zirkulation der Ideen. Das Konzept Pierre Bourdieus und dessen Applikation". In: Schmidt, Sarah und Gérard Raulet (Hg.): *Wissen in Bewegung. Theoriebildung unter dem Fokus von Entgrenzung und Grenzziehung.* Berlin: Lit. Verlag, 2014, S. 155–169.

Jørgensen, Ellen: „Nogle Bemærkninger om danske studerende ved Tysklands Universiteter i Middelalderen". In: *Historisk Tidsskrift* 8, VI (1915–1917), S. 197–214.

Kaiser, Egbert: „Nachwort. Das altfranzösische *Rolandslied*". In: Steinsieck, Wolf (Hg.): *Das altfranzösische Rolandslied.* Stuttgart: Reclam, 1999, S. 391–434.
Kalinke, Marianne E.: *King Arthur North-by-Northwest. The matière de Bretagne in Old Norse- Icelandic Romances.* Copenhagen: Reitzel, 1981 (= Bibliotheca Arnamagnæana; 37).
Kalinke, Marianne E. (Hg.): *The Arthur of the North. The Arthurian Legend in the Norse and Rus' Realms.* Cardiff: Univ. of Wales Press, 2011 (= Arthurian Literature in the Middle Ages; 5).
Kallweit, Hilmar: „Kompilation". In: Braungart, Georg et al. (Hg.): *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft.* Bd. 2, Berlin: de Gruyter, 2000, S. 317–321.
Kasten, Ingrid et al. (Hg.): *Kultureller Austausch und Literaturgeschichte im Mittelalter* [Paralleltitel: *Transferts culturels et histoire littéraire au moyen âge*]. Sigmaringen: Thorbecke, 1998 (= Beihefte der Francia; 43).
Kattinger, Detlef: „Schweden am Vorabend der Kalmarer Union. Das Intermezzo Albrechts III. von Mecklenburg". In: Ders et al. (Hg.): *„huru thet war talet j kalmarn". Union und Zusammenarbeit in der Nordischen Geschichte.* Hamburg: Kovać, 1997 (= Greifswalder Historische Studien; 2), S. 49–82.
Kaup, Susanne: *De beatitudinibus. Gerhard von Sterngassen OP und sein Beitrag zur spätmittelalterlichen Spiritualitätsgeschichte.* Berlin: Akademie Verlag, 2012 (= Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens, Neue Folge; 18).
Kay, Sarah: „Seduction and Suppression in ‚Ami et Amile'". In: *French Studies* 44 (1990), S. 129–142.
Kay, Sarah: „La représentation de la féminité dans les chansons de geste". In: Bennett, Philip E. (Hg.): *Charlemagne in the North. Proceedings of the Twelfth International Conference of the Société Rencesvals, Edinburgh 4–11 August 1991.* London: Great and Cutler Ltd., 1993, S. 223–240.
Keller, Thomas: „Kulturtransferforschung: Grenzgänge zwischen den Kulturen". In: Moebius, Stephan und Dirk Quadflieg (Hg.): *Kultur. Theorien der Gegenwart.* Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 2006, S. 101–114.
Kilian, Jörg: *Historische Dialogforschung. Eine Einführung.* Tübingen: Niemeyer, 2005.
Kinck, Hans E.: *Storhetstid: om vort aandsliv og den literære kultur i det trettende aarhundrede.* Kristiania: Aschehoug, 1922.
Kinoshita, Sharon: „‚Pagans are wrong and Christians are right': Alterity, Gender and Nation in the Chanson de Roland". In: *Journal of Medieval & Early Modern Studies* 31, 1 (2001), S. 79–111.
Kinoshita, Sharon: „Le Voyage de Charlemagne: Mediterranean Palaces in the Medieval French Imaginary". In: *Olifant* 25 (2006), S. 255–270.
Kinoshita, Sharon: *Medieval Boundaries. Rethinking Difference in Old French Literature.* Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press, 2006.
Kittel, Harald: „Einleitung". In: Ders. et al. (Hg.): *Übersetzung, Translation, Traduction. Ein internationales Handbuch zur Übersetzungsforschung.* Bd. 1, Berlin: de Gruyter, 2004 (= Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft; 26, 1), S. XV–XXIII.
Kittel, Harald et al. (Hg.): *Übersetzung, Translation, Traduction. Ein internationales Handbuch zur Übersetzungsforschung.* Bd. 1, Berlin: de Gruyter, 2004 (= Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft; 26, 1).
Klammt, Anne und Sébastien Rossignol (Hg.): *Mittelalterliche Eliten und Kulturtransfer östlich der Elbe: interdisziplinäre Beiträge zur Archäologie und Geschichte im mittelalterlichen Ostmitteleuropa.* Göttingen: Universitätsverlag, 2009.
Klockars, Birgit: *Birgitta och böckerna. En undersökning av den heliga Birgittas källor.* Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1966 (= KVHAA handlingar, historiska serien; 11).
Knefelkamp, Ulrich und Kristian Bosselmann-Cyran (Hg.): *Grenze und Grenzüberschreitung im Mittelalter.* Berlin: Akademie-Verlag, 2007.
Kolb, Herbert: „Der weiße Reiter. Zu einem Thema der spätmittelalterlichen Karlsepik". In: *IASL* 12 (1987), S. 26–56.

 DOI 10.2357/9783772056802

Kölbing, Eugen: „Die nordische Parzivalsaga und ihre Quelle“. In: *Germania* 14 (1869), S. 129–181.

Kölbing, Eugen: „Die nordische Erexsaga und ihre Quelle“. In: *Germania* 16 (1871), S. 381–414.

Kopytoff, Igor: „The Cultural Biography of Things: Commodization as Process“. In: Appadurai, Arjun (Hg.): *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Process.* Cambridge: Cambridge University Press, 1986, S. 64–91.

Kornhall, David: *Den fornsvenska sagan om Karl Magnus. Handskrifter och Texthistoria.* Lund: Gleerup, 1959 (= Lundastudier i Nordisk Språkvetenskap; 15).

Kortländer, Bernd: „Begrenzung – Entgrenzung“. In: Ders. und Lothar Jordan (Hg.): *Nationale Grenzen und internationaler Austausch. Studien zum Kultur- und Wissenschaftstransfer in Europa.* Tübingen: Niemeyer, 1995, S. 1–19.

Kramarz-Bein, Susanne „Karl in der skandinavischen Literatur“. In: Hoops, Johannes et al. (Hg.): *RGA.* Bd. 16, Berlin/ New York: de Gruyter, 2000, S. 264–269.

Kramarz-Bein, Susanne und Stefanie Würth: „‚Die große Form‘. Einleitung“. In: Heitmann, Annegret (Hg.): *Arbeiten zur Skandinavistik. 14. Arbeitstagung der deutschsprachigen Skandinavistik, 1.–5.9.1999 in München.* Frankfurt a. M.: Peter Lang, 2001 (= Texte und Arbeiten zur Germanistik und Skandinavistik; 48), S. 365–367.

Kramarz-Bein, Susanne: *Die* Þiðreks saga *im Kontext der altnorwegischen Literatur.* Tübingen/ Basel: Francke, 2002 (= Beiträge zur Nordischen Philologie; 33).

Kramarz-Bein, Susanne: „Die altnordische Karlsdichtung: Das Beispiel der ‚Karlamagnús saga ok kappa hans‘“. In: Bastert, Bernd (Hg.): *Karl der Große in den europäischen Literaturen des Mittelalters. Konstruktion eines Mythos.* Tübingen: Niemeyer, 2004, S. 149–163.

Kramarz-Bein, Susanne (Hg.): *Neue Ansätze in der Mittelalterphilologie. Nye veier i middelalderfilologien.* Frankfurt a. M.: Peter Lang, 2005 (= Texte und Untersuchungen zur Germanistik und Skandinavistik; 55).

Kramarz-Bein, Susanne: „Zur altostnordischen Karls- und Dietrichdichtung“. In: *Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik* 62 (2006), S. 99–121.

Kramarz-Bein, Susanne: „Karl der Große in der skandinavischen Literatur des Mittelalters unter besonderer Berücksichtigung der altwestnordischen *Karlamagnús saga ok kappa hans* und ihres Erzählverfahrens“. In: *JOWG* 16 (2006/2007), S. 75–89.

Kramarz-Bein, Susanne und Birge Hilsmann (Hg.): *Applications of Network Theories.* Münster: Lit.Verlag, 2014 (= Skandinavistik. Sprache – Literatur – Kultur; 10).

Kramarz-Bein, Susanne: „Neuronale Vernetzung in der Literaturwissenschaft am Beispiel mittelalterlicher literarischer Milieubildungen in Skandinavien“. In: Dies. und Jürg Glauser (Hg.): *Rittersagas. Übersetzung, Überlieferung, Transmission.* Tübingen: Francke, 2014. (= Beiträge zur Nordischen Philologie; 45), S. 15–43.

Krappe, Alexander H.: „The Dreams of Charlemagne in the *Chanson de Roland*“. In: *PMLA* 36 (1921), S. 134–141.

Kretschmer, Bernd: *Höfische und altwestnordische Erzähltradition in den Riddarasögur. Studien zur Rezeption der altfranzösischen Artusepik am Beipsiel der* Erex saga, Ívens saga *und* Parcevals saga. Hattingen: Verlag Dr. Bernd Kretschmer, 1982 (= Wissenschaftliche Reihe; 4).

Kruse, Mathias: *Literatur als Spektakel: hyperbolische und komische Inszenierung des Körpers in isländischen Ritter- und Abenteuersagas.* München: Herbert Utz Verlag, 2017 (= Münchner Nordistische Studien; 30).

Krüger, Kersten: „Die Unionsakten der Jahre 1397, 1436 und 1438“. In: Kattinger, Detlef et al. (Hg.): *„huru thet war talet j kalmarn“. Union und Zusammenarbeit in der Nordischen Geschichte.* Hamburg: Kovać, 1997 (= Greifswalder Historische Studien; 2), S. 153–170.

Kruger, Steven F.: *Dreaming in the Middle Ages.* Cambridge: Cambridge University Press, 1992 (= Cambridge Studies in Medieval Literature; 14).

Kugler, Hartmut: „Che cosa significa ‚Kulturtransfer' nel medioevo Europeo?" In: Houben, Hubert und Benedetto Venetere (Hg.): *Pellegrinaggio e Kulturtransfer nel Medioevo europeo.* Galatino (Lecce): Congedo Editore, 2006, S. 7–11.

Kugler, Hartmut: „Zum kulturwissenschaftlichen Konzept ‚Kulturtransfer' im europäischen Mittelalter". In: Altenburg, Detlef und Rainer Bayreuther (Hg.): *Musik und kulturelle Identität.* Bd. 2, Kassel u.a.: Bärenreiter, 2012, S. 456–465.

Kumlien, Kjell: „Das Heranwachsen des Schwedischen im Mittelalter". In: *Protokoll der Arbeitstagung des Konstanzer Arbeitskreises für mittelalterliche Geschichte* 132 (1965), S. 22–35.

Kurras, Lotte: *Deutsche und niederländische Handschriften der Königlichen Bibliothek Stockholm. Handschriftenkatalog.* Stockholm: Kungl. Biblioteket, 2001 (= Acta Bibliothecae Regiae Stockholmiensis; 67).

Kværndrup, Sigurd: *Den østnordiske ballade – oral teori og tekstanalyse. Studier i Danmarks gamle Folkeviser.* Kopenhagen: Museum Tusculanums Forlag, 2006.

Labbé, Alain: *L'architecture des palais et des jardins dans les chansons de geste. Essai sur le thème du roi en majesté.* Paris: Champion, 1987.

Latowsky, Anne: „Charlemagne as Pilgrim? Requests for Relics in the *Descriptio qualiter* and the *Voyage of Charlemagne*". In: Gabriele, Matthew und Jace Stuckey (Hg.): *The Legend of Charlemagne in the Middle Ages: Power, Faith, and Crusade.* New York: Palgrave, 2008, S. 153–168.

Lausten, Martin Schwarz: „Christian II. von Dänemark, Norwegen und Schweden (1481–1559), Christian III. von Dänemark und Norwegen (1503–1559)". In: Kohnle, Armin und Susan Richter (Hg.): *Herrschaft und Glaubenswechsel: Die Fürstenreformation im Reich und in Europa in 28 Biographien.* Heidelberg: Winter, 2016, S. 403–413 (= Heidelberger Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte; 24).

Law, John: *After Method. Mess in Social Science Research.* London: Routledge, 2004.

Layher, William: *Queen Eufemia's Legacy. Middle Low German Literary Culture, Royal Patronage, and the First Old Swedish Epic (1301).* Diss. Harvard, 1999.

Layher, William: „Looking up to ‚Holger Dansk og Burmand' (DgF 30)". In: Bennett, Philip E. und Richard Green Firth (Hg.): *The Singer and the Scribe. European Ballad Traditions and European Ballad Cultures.* Amsterdam: Rodopi, 2004 (= Internationale Forschungen zur allgemeinen und vergleichenden Literaturwissenschaft; 75), S. 89–103.

Layher, William: „Elephants in the Garden. On Wild Beasts and *wlwalla* in the Old Swedish *Dikten om kung Albrekt*". In: Bampi, Massimiliano und Fulvio Ferrari (Hg.): *Lärdomber oc skämptan. Medieval Swedish Literature Reconsidered.* Uppsala: Svenska fornskriftsällskapet, 2008 (= SSFS; S. 3, 5), S. 81–96.

Lees, Clare A. (Hg.): *Medieval Masculinities. Regarding Men in the Middle Ages.* Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 1994 (= Medieval Cultures; 7).

Legros, Huguette: „Connaissance, réception et perception des automates orientaux au XIIe siècle". In: Chandès, Gérard (Hg.): *Le merveilleux et la magie dans la littérature.* Amsterdam: Rodopi, 1992 (= Cermeil; 2), S. 103–136.

Lejeune, Rita: „Le péché de Charlemagne et la *Chanson de Roland*". In: *Studia Philologica: Homenaje a Dámaso Alonso* 2 (1961), S. 339–371.

Lévi-Strauss, Claude: *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1981. [übersetzt von Eva Moldenhauer].

Lieske, Stephan: „Strukturalismus". In: Nünning, Ansgar (Hg.): *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie.* 5. akt.u. erwt. Aufl., Stuttgart/Weimar: Metzler, 2013, S. 721–724.

Lindegård Hjorth, Poul: *Filologiske studier over Karl Magnus' Krønike.* København: Schultz, 1965 (= Universitets-Jubilæets danske Samfunds Skriftserie; 416).

Lindholm, Rolf H.: *Huvudlinjer i heliga Birgittas uppenbarelser.* Visby: Nomen, 2011.

 DOI 10.2357/9783772056802

Lindkvist, Thomas: „Schweden auf dem Weg in die Kalmarer Union". In: Kattinger, Detlef et al. (Hg.): *„huru thet war talet j kalmarn". Union und Zusammenarbeit in der Nordischen Geschichte.* Hamburg: Kovać, 1997 (= Greifswalder historische Studien; 2), S. 31–48.

Lindqvist, Yvonne: *Översättning som social praktik. Toni Morrison och Harlequinserien Passion på svenska.* Stockholm: Almqvist & Wiksell, 2002 (= Acta Universitatis Stockholmiensis; Stockholm Studies in Scandinavian Philology; 26).

Link, Achim: *Auf dem Weg zur Landesuniversität. Studien zur Herkunft spätmittelalterlicher Studenten am Beispiel Greifswald (1456–1524).* Stuttgart: Steiner, 2000 (= Beiträge zur Geschichte der Universität Greifswald; 1).

Lodén, Sofia: *Le chevalier courtois à la rencontre de la Suède médiévale. Du Chevalier au lion à Herr Ivan.* Diss. Stockholm, 2012.

Lönnroth, Erik: *Sverige och Kalmarunionen 1397–1457.* Göteborg: Elander, 1934.

Lönnroth, Lars: „Charlemagne, Hrolf Kraki, Olaf Tryggvason. Parallels in the Heroic Tradition". In: Halleux, Pierre (Hg.): *Les Relations Littéraires Franco-Scandinaves au Moyen Âge.* Paris: Les Belles Lettres, 1975.

Loomis, Roger S.: „Vestiges of Tristram in London". In: *The Burlington Magazine* XLI (1922), S. 54–64.

Lukas, Katarzyna: „Einleitung. Translation als kulturelles Faktum, oder: Nicht nur *cultural turns*". In: Dies. et al. (Hg.): *Translation im Spannungsfeld der cultural turns.* Frankfurt a. M.: Peter Lang, 2013 (= Studien zur Germanistik, Skandinavistik und Übersetzungskultur; 7), S. 7–16.

Lukman, Niels: „Holger Danske". In: Brøndsted, Johannes (Hg.): *KLNM.* Bd. 6, Kopenhagen: Rosenkilde og Bagger, 1961, Sp. 633–638.

Lundgreen-Nielsen, Flemming (Hg.): *Svøbt i mår. Dansk folkevisekultur 1550–1700.* 4 Bde., København: Reitzel, 1999–2002.

Lundgreen-Nielsen, Flemming: „Holger Danske in der dänischen Literatur. Vom Einwanderer zum Nationalhelden". In: Glauser, Jürg und Anna Katharina Richter (Hg.): *Text – Reihe – Transmission. Unfestigkeit als Phänomen skandinavischer Erzählprosa 1500–1800.* Tübingen u.a.: Francke, 2012 (= Beiträge zur Nordischen Philologie; 42), S. 205–253. [übersetzt von Thomas Seiler].

Lundholm, Kjell-Gunnar: *Sten Sture den äldre och stormännen.* Lund: Gleerup, 1956.

Lundt, Bea: „Der Mythos vom Kaiser Karl. Die narrative Konstruktion europäischer Männlichkeit im Spätmittelalter am Beispiel von Karl dem Großen". In: Dinges, Martin (Hg.): *Männer – Macht – Körper. Hegemoniale Männlichkeit vom Mittelalter bis heute.* Frankfurt a. M.: Campus, 2005 (= Geschichte und Geschlechter; 49), S. 37–51.

Lüsebrink, Hans-Jürgen et al. (Hg.): *Kulturtransfer im Epochenumbruch. Frankreich – Deutschland 1770–1815.* Bd. 1, Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 1997 (= Deutsch-französische Kulturbibliothek; 9).

Lüsebrink, Hans-Jürgen: *Interkulturelle Kommunikation. Interaktion, Fremdwahrnehmung, Kulturtransfer.* Stuttgart: Metzler, 2005.

Maarbjerg, John P.: „‚Regimen Politicum' and ‚Regimen Regale': Political Change and Continuity in Denmark and Sweden (c. 1450 – c. 1550)". In: *Scandinavian Studies* 72, 2 (2000), S. 141–162.

Martin, Lawrence T.: *Somniale Danielis: An Edition of a Medieval Latin Dream Interpretation Handbook.* Frankfurt a. M.: Peter Lang, 1981.

McCaffrey, Phillip: „Sexual Identity in *Floire et Blancheflor* and *Ami et Amile*". In: Taylor, Karen J. (Hg.): *Gender Transgressions: Crossing the Normative Barrier in Old French Literature.* New York: Garland, 1998 (= Garland Reference Library of the Humanities; 2064), S. 129–152.

Meier, Christel: *Gemma spiritalis. Methode und Gebrauch der Edelsteinallegorese vom frühen Christentum bis ins 18. Jahrhundert.* Bd. 1, München: Fink, 1977 (= Münstersche Mittelalter-Schriften; 34, 1).

Melin, Pia (Hg.): *Albertus Pictor: målare av sin tid.* 2 Bde., Stockholm: KVHAA, 2009.

Melin, Pia: *Fåfängans förgänglighet: Allegorin som livs- och lärospegel hos Albertus Pictor.* Stockholm: Stockholmia, 2006.

Mitterbauer, Helga und Katharina Scherke (Hg.): *Ent-grenzte Räume. Kulturelle Transfers um 1900 und in der Gegenwart.* Wien: Passagen, 2005 (= Studien zur Moderne; 22).

Molbech, Christian: „Danske Haandskrifter, fornemmelig af historisk Indhold, i det Kongelige Bibliothek i Stockholm". In: *Historisk tidsskrift* 4 (1843), S. 129–166.

Mölk, Ulrich: „Der heilige Roland: Französisches Rolandslied und lateinischer Pseudo-Turpin im Vergleich". In: Herbers, Klaus (Hg.): *Jakobus und Karl der Große: Von Einhards Karlsvita zum Pseudo-Turpin.* Tübingen: Narr, 2003 (= Jakobus-Studien; 14), S. 79–89.

Morris, Bridget: „Sources for a Swedish Satire: Hær sigx aff abotum allum skemptan myklæ". In: *Scandinavian Studies* 63, 2 (1991), S. 199–213.

Mueller-Vollmer, Kurt: „Übersetzen – Wohin? Zum Problem der Diskursformierung bei Frau von Staël und im amerikanischen Transzendentalismus". In: Hammerschmid, Beate und Hermann Krapoth (Hg.): *Übersetzung als kultureller Prozess: Rezeption, Projektion und Konstruktion des Fremden.* Berlin: E. Schmidt, 1998 (= Göttinger Beiträge zur internationalen Übersetzungsforschung; 16), S. 11–31.

Müller, Jan-Dirk: „Vorbemerkung". In: Ders. (Hg.): *‚Aufführung' und ‚Schrift' in Mittelalter und früher Neuzeit.* Stuttgart/ Weimar: Metzler, 1996 (= Germanistische Symposien-Berichtbände; 17), S. XI–XVIII.

Müller-Funk, Wolfgang: *Theorien des Fremden. Eine Einführung.* Tübingen: Francke, 2016.

Münkler, Herfried und Bernd Ladwig (Hg.): *Furcht und Faszination. Facetten der Fremdheit.* Berlin: Akademie-Verlag, 1997.

Münkler, Marina: „Alterität und Interkulturalität. Ältere deutsche Literatur". In: Benthien, Claudia und Hans Rudolf Velten (Hg.): *Germanistik als Kulturwissenschaft. Eine Einführung in die neuen Theoriekonzepte.* Hamburg: Rowohlt, 2002, S. 323–344.

Mundal, Else: „Introduction". In: Dies. und Karl G. Johansson (Hg.): *Riddarasögur. The Translation of European Court Culture in Medieval Scandinavia.* Oslo: Novus, 2014 (= Bibliotheca Nordica; 7), S. 9–16.

Musner, Lutz: „Kultur als Transfer. Ein regulationstheoretischer Zugang am Beispiel der Architektur". In: Mitterbauer, Helga und Katharina Scherke (Hg.): *Ent-grenzte Räume. Kulturelle Transfers um 1900 und in der Gegenwart.* Wien: Passagen, 2005 (= Studien zur Moderne; 22), S. 173–194.

Møller Jensen, Janus: *Denmark and the Crusades 1400–1650.* Leiden: Brill, 2007 (= The Northern World; 30).

Naumann, Hans-Peter: „Altnordischer Wortstreit". In: Kleinberger Günther, Ulla et al. (Hg.): *‚Krieg und Frieden' – Auseinandersetzung und Versöhnung in Diskursen.* Tübingen: Francke, 2005, S. 147–160.

Nelson, Alvar: „Envig och ära. En studie över ett fornsvenskt lagfragment". In: *Saga och Sed* 3 (1944), S. 57–94.

Neumann, Birgit: *Erinnerung, Identität, Narration: Gattungstypologie und Funktionen kanadischer ‚Fictions of memory'.* Berlin: de Gruyter, 2005 (= Medien und kulturelle Erinnerung; 3).

Ney, Agneta et al. (Hg.): *Á austrvega. Saga and East Scandinavia. Preprint Papers of the 14th International Saga Conference. Vol 1. Uppsala, 9th–15th August 2009.* Gävle: Gävle University Press, 2009.

Nichols, Stephen G. et al.: „The New Philology". In: *Speculum. A Journal of Medieval Studies* 65 (1990), S. 1–108.

Nora, Pierre (Hg.): *Les lieux de mémoire.* Bd. 1: *La république*; Bd. 2: *La nation*; Bd. 3: *Les France.* Paris: Gallimard, 1984, 1986, 1992.

Nordman, Viljo Adolf: *Albrecht, Herzog von Mecklenburg, König von Schweden.* Helsinki, 1938 (= Suomal. Tiedeakat. Toimituksia: B; 44, 1).

Noreen, Erik: *Studier rörande Eufemiavisorna.* 3 Bde., Uppsala: Almqvist & Wiksell, 1923–29.

Noreen, Erik: „Olika händer i Cod. Holm. D4". In: *ANF* 40, *tillägsband* (1929), S. 263–270.

 DOI 10.2357/9783772056802

Nünning, Ansgar und Vera Nünning (Hg.): *Konzepte der Kulturwissenschaften. Theoretische Grundlagen – Ansätze – Perspektiven.* Stuttgart/ Weimar: Metzler, 2003.

Nünning Ansgar: „Kulturelles Gedächtnis“. In: Ders. (Hg.): *Metzler: Lexikon der Literatur- und Kulturtheorie.* 5. Aufl., Stuttgart/ Weimar: Metzler, 2013, S. 254–255.

Nyberg, Tore: „Die skandinavische Zirkarie der Prämonstratenserchorherren“. In: Melville, Gert (Hg.): *Secundum regulam vivere: Festschrift für Norbert Backmund O. Praem.* Windberg: Poppe, 1978, S. 265–279.

Nyberg, Tore*: Die Kirche in Skandinavien. Mitteleuropäischer und englischer Einfluss im 11. und 12. Jahrhundert. Anfänge der Domkapitel Børglum und Odense in Dänemark*. Sigmaringen: Thorbecke, 1986 (= Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters; 10).

Nyberg, Tore: „Børglum, Tønsberg, Dragsmark“. In: Eriksson, Jan E. G. und Kari Schei (Hg.): *Seminaret ‘Kloster og by’: 11.–13. november 1992 – omkring Olavsklosteret, Premonstratenserordenen og klostervesenet i middelalderen.* Tønsberg: Tønsberg bibliotek, 1993, S. 68–78.

Nyberg, Tore: „Early Monasticism in Scandinavia“. In: Adams, Jonathan und Ketherina Holman (Hg.): *Scandinavia and Europe 800–1350. Contact, Conflict, and Coexistence.* Turnhout: Brepols, 2004 (= Medieval Texts and Cultures of Northern Europe; 4), S. 197–208.

Nyberg, Tore: „Korstog og klosterliv: Præmonstratenserne på Børglum“. In: Corfitsen, Marianne und Jørgen Jørgensen (Hg.): *Korstog & Klosterliv. Omkring Børglum Kloster.* Frederikshavn: Dafolo, 2008, S. 27–52.

Olesen, Jens E.: „Christopher of Bavaria, King of Denmark, Norway and Sweden (1440–1448): Scandinavia and Southern Germany in the 15th Century“. In: Paravicini, Werner (Hg.): *Nord und Süd in der deutschen Geschichte des Mittelalters.* Sigmaringen: Thorbecke, 1990 (= Kieler historische Studien; 34), S. 109–139.

Olesen, Jens E.: „Erich von Pommerns Alleinherrschaft 1412–1439/40“. In Kattinger, Detlef et al. (Hg.): *„huru thet war talet j kalmarn“. Union und Zusammenarbeit in der Nordischen Geschichte.* Hamburg: Kovać, 1997 (= Greifswalder historische Studien; 2), S. 199–240.

Olesen, Jens E.: „Die doppelte Königswahl 1448 im Norden“. In: Paravicini, Werner et al. (Hg.): *Mare Balticum. Beiträge zur Geschichte des Ostseeraums in Mittelalter und Neuzeit. Festschrift zum 65. Geburtstag von Erich Hoffmann.* Sigmaringen: Thorbecke, 1992 (= Kieler historische Studien; 36), S. 213–231.

Olesen, Jens E.: „Analyse und Charakteristik der Kalmarer Union“. In: Nowak, Zenon H. (Hg.): *Der deutsche Orden in der Zeit der Kalmarer Union 1397–1521.* Toruń: Univ. Nicolai Copernici, 1999 (= Ordines militares; 10), S. 9–32.

Olrik Frederiksen, Britta: „*Skemptan* og *Eliminatio.* Et bidrag til kritikken af den fornsvenske tekst *Hær sigx aff abotum allum skemptan mykla* (med et udblik til andre tekster“. In: *ANF* 121 (2006), S. 237–252.

Palme, Sven Ulric: *Sten Sture den äldre.* Stockholm: LT:s förlag, 1968.

Paul, Fritz (Hg.): *Arbeiten zur Skandinavistik. 13. Arbeitstagung der deutschsprachigen Skandinavistik, 29.7.–3.8.1997 in Lysebu/ Oslo.* Frankfurt a. M.: Peter Lang, 2000 (= Texte und Untersuchungen zur Germanistik und Skandinavistk; 45).

Paulsson, Göte: „Chronik – Schweden“. In: Bautier, Robert-Henri et al. (Hg.): *Lexikon des Mittelalters.* Bd. 2, München: Artemis, 1983, Sp. 1995–1996.

Payen, Jean Charles: „Une Poétique du génocide joyeux: Devoir de violence et plaisir de tuer dans la *Chanson de Roland*“. In: *Olifant* 6 (1979), S. 226–236.

Pearce, Mark: „The Spirit of the Sword and Spear“. In: *Cambridge Archaeological Journal* 23, 1 (2013), S. 55–67.

Péneau, Corinne: „Pouvoir et distinction des *Eufemiavisor* à *l'Erikskrönika*". In: Ferm, Olle et al. (Hg.): *The Eufemiavisor and Courtly Culture. Time, Texts and Cultural Transfer.* Stockholm: KVHAA, 2015 (= KVHAA Konferenser; 88), S. 189–220.

Peters, Ursula: „Zwischen New Historicism und Gender-Forschung: Neue Wege der Älteren Germanistik". In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 71 (1997), S. 363–396.

Pettersson, Jonatan: „*Riddarasögur* in the North Atlantic Polysystem of the thirteenth Century. The Value of a Theory". In: Johansson, Karl G. und Else Mundal (Hg.): *Riddarasögur. The Translation of European Court Culture in Medieval Scandinavia.* Oslo: Novus, 2014 (= Bibliotheca Nordica; 7), S. 107–128.

Pfeil, Brigitte: *Die ,Vision Tnugdalus' Albers von Windberg. Literatur und Frömmigkeitsgeschichte im ausgehenden 12. Jahhundert.* Frankfurt a. M.: Peter Lang, 1999 (= Mikrokosmos; 54).

Pflitsch, Andreas: *Mythos Orient. Eine Entdeckungsreise.* Freiburg u.a.: Herder, 2003 (= Herder-Spektrum, 5408).

Piltz, Anders: „Magister Golyam de quode abatam. Introduction to the Latin Text". In: Ferm, Olle und Bridget Morris (Hg.): *Master Golyas and Sweden. The Transformation of a Clerical Satire.* Stockholm: Runica et Mediævalia, 1997 (= Runica et Mediævalia, Scripta Minora; 3), S. 137–158.

Pinborg, Jan: „Danish Students 1450–1535 and the University of Copenhagen". In: *Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge grec et latin, Université de Copenhague* 37 (1981), S. 70–122.

Polaschegg, Andrea: *Der andere Orientalismus: Regeln deutsch-morgenländischer Imagination im 19. Jahrhundert.* Berlin: de Gruyter, 2005 (= Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte; 35).

Pratt, Karen et al. (Hg.): *The Dynamics of the Medieval Manuscript: Text Collections from a European Perspective.* Göttingen: V&R Unipress, 2017.

Ramey, Lynn T.: „The Death of Aude and the Conversion of Bramimonde: Border Pedagogy and Medieval Feminst Criticism". In: Kibler, William W. und Leslie Zarker Morgan (Hg.): *Approaches to Teaching the Song of Roland.* New York: Modern Language Association of America, 2006, S. 232–237.

Reck, Regine: „Zwischen *Iles y eneideu* ,Erbauung der Seelen' und *peth gorwac* ,eitler Sache': Die *matière de France* in Wales". In: Friede, Susanne und Dorothea Kullmann (Hg.): *Das Potenzial des Epos: die altfranzösische Chanson de geste im europäischen Kontext.* Heidelberg: Winter, 2012 (= Germanisch-romanische Monatsschrift, Beiheft; 44), S. 327–349.

Reiter, Virgile: *'Flores och Blanzeflor': L'amour courtois dans la Suède du XIVème siècle.* Diss. Paris-Sorbonne, 2015.

Reiter, Virgile: „*Flores och Blanzeflor* and the Orient: Depicting the Other in Medieval Sweden". In: *Tijdschrift voor Skandinavistiek* 36, 1 (2018), S. 22–37.

Richter, Anna Katharina: *Transmissionsgeschichten: Untersuchungen zur dänischen und schwedischen Erzählprosa in der frühen Neuzeit.* Tübingen: Francke, 2009 (= Beiträge zur Nordischen Philologie; 41).

Richter, Anna Katharina: „Zur Überlieferung der Historie von *Flores oc Blantzeflor* in Dänemark zwischen Spätmittelalter und Früher Neuzeit". In: *Tijdschrift voor Skandinavistiek* 36, 1 (2018), S. 39–53.

Ridder, Klaus: „Einleitung". In: Ders. (Hg.): *Fastnachtspiele. Weltliches Schauspiel in literarischen und kulturellen Kontexten.* Tübingen: Niemeyer, 2009, S. 1–10.

Riemann, Peter: *Børglum. Klosters Historie fra de ældste Tider til vore Dage.* Hjørring: Sigetty i Komm., 1939–1941 (= Vendsysselske Aarbøger; 13).

Röder, Gabriele: „War die Vorlage der *Karlamagnús saga I* eine *Vita Caroli Magni* aus Flandern?". In: Paul, Fritz (Hg.): *Arbeiten zur Skandinavistik. 13. Arbeitstagung der deutschsprachigen Skandinavistik, 29.7.–3.8.1997 in Lysebu/ Oslo.* Frankfurt a. M.: Peter Lang, 2000 (= Texte und Untersuchungen zur Germanistik und Skandinavistk; 45), S. 203–214.

 DOI 10.2357/9783772056802

Ronge, Hans H.: *Konung Alexander. Filologiska studier i en fornsvensk text.* Uppsala: Almqvist & Wiksell, 1957 (= Skrifter utgivna av institutionen för nordiska språk vid Uppsala Universitet; 3).
Rosenberger, Sebastian. „Satire und Sprachgeschichtsschreibung. Theoretische und methodische Überlegungen". In*: Jahrbuch für Germanistische Sprachgeschichte* 5, 1 (2014), S. 266–280.
Saenger, Paul: „Reading in the Later Middle Ages". In: Cavallo, Guglielmo und Roger Chartier (Hg.): *A History of Reading in the West.* Cambridge u.a.: Polity Press, 1999, S. 120–149.
Sahlin, Claire L.: *Birgitta of Sweden and the Voice of Prophecy.* Woodbridge: Boydell Press, 2001 (= Studies in Medieval Mysticism; 3).
Said, Edward W.: *Orientalism.* New York u.a.: Vintage Books, 1979.
Salvesen, Astrid: „Elucidarius". In: Brøndsted, Johannes (Hg.): *KLNM.* Bd. 3, Kopenhagen: Rosenkilde og Bagger, 1958, S. 598–602.
Sands, Tracey R.: „The Cult of St. Eric, King and Martyr in Medieval Sweden". In: DuBois, Thomas (Hg.): *Sancitity in the North. Saints, Lives, and Cults in Medieval Scandinavia.* Toronto: University of Toronto Press, 2008 (= Toronto Old Norse-Icelandic Series; 3), S. 203–240.
Sawicki, Stanislaw: *Die Eufemiavisor. Stilstudien zur nordischen Reimliteratur des Mittelalters.* Lund: Gleerup & Harrasowitz, 1939 (= Skrifter utg. av Kgl. Vetenskapssamfundet i Lund; 28).
Schäfer, Ursula: „Zum Problem der Mündlichkeit". In: Heinzle, Joachim (Hg.): *Modernes Mittelalter. Neue Bilder einer populären Epoche.* Frankfurt a. M./ Leipzig: Insel-Verlag, 1994, S. 357–375.
Schäfer, Ursula (Hg.): *Artes im Mittelalter.* Berlin: Akademie Verlag, 1999.
Scheel, Roland: „Wikinger und Wikingerzeit. Der vormittelalterliche Norden als Gegenstand europäischer Erinnerung?" In: Feindt, Gregor et al. (Hg.): *Europäische Erinnerung als verflochtene Erinnerung. Vielstimmige und vielschichtige Vergangenheitsdeutungen jenseits der Nation.* Göttingen: V&R Unipress, 2014 (= Formen der Erinnerung; 55), S. 65–92.
Scheel, Roland: *Skandinavien und Byzanz: Bedingungen und Konsequenzen mittelalterlicher Kulturbeziehungen.* 2 Bde., Göttingen: V&R, 2015 (= Historische Semantik; 23).
Schlauch, Margaret: „The Palace of Hugon de Constantinople". In: *Speculum* 7, 4 (1932), S. 500–514.
Schloen, Anne: *Die Renaissance des Goldes: Gold in der Kunst des 20. Jahrhunderts.* Diss. Köln, 2006.
Schmitt, Kerstin: *Poetik der Montage. Figurenkonzeption und Intertextualität in der „Kudrun".* Berlin: Erich Schmidt Verlag, 2002 (= Philologische Studien und Quellen; 174).
Schnall, Jens Eike und Rudolf Simek (Hg.): *Speculum regale. Der altnorwegische Königsspiegel (Konungs skuggsjá) in der europäischen Tradition.* Wien: Fassbaender, 2000 (= Studia Medievalia Septentrionalia; 5).
Schnall, Jens Eike*: Didaktische Absichten und Vermittlungsstrategien im altnorwegischen Königsspiegel (Konungs skuggsjá).* Göttingen: V&R, 2000 (= Palaestra. Untersuchungen aus der deutschen und skandinavischen Philologie; 307).
Schneider, Robert J.: „Vincent of Beauvais, Dominican Author: From Compilatio to Tractatus". In: Lusignan, Serge und Monique Paulmier-Foucart (Hg.): *Lector et Compilator. Vincent de Beauvais, frère prêcheur: un intellectuel et son milieu au XIIIe siècle.* Grâne: Créaphis, 1997, S. 97–111.
Schneiders, Hans-Wolfgang: *Allgemeine Übersetzungstheorie. Verstehen und Wiedergeben.* Bonn: Romanistischer Verlag, 2007 (= Abhandlungen zur Sprache und Literatur; 169).
Schröder, Stephan Michael: „Die sog. Deutschenfehde (1789–90): Kritik eines Truismus in der dänischen Identitätsgeschichte". In: Eglinger, Hanna et al. (Hg.): *Schriftfest. Festschrift für Annegret Heitmann.* München: Herbert Utz Verlag, 2018 (= Münchner Nordistische Studien; 33), S. 459–486.
Siever, Holger: *Übersetzen und Interpretation: die Herausbildung der Übersetzungswissenschaft als eigenständige wissenschaftliche Disziplin im deutschen Sprachraum von 1960 bis 2000.* Frankfurt a. M.: Peter Lang, 2010 (= Leipziger Studien zur angewandten Linguistik und Translatologie; 8),
Sif Rikhardsdottir: *Medieval Translations and Cultural Discourse. The Movement of Texts in England, France and Scandinavia.* Cambridge: Brewer, 2012.

Sinclair, Finn: „Conquering Constantinople: Text, Territory and Desire“. In: Topping, Margaret (Hg.): *Eastern Voyages, Western Visions. French Writing and Painting of the Orient.* Oxford: Peter Lang, 2004, S. 47–68.

Skottki, Kristin: „Until the Full Number of Gentiles Has Come In: Exegesis and Prophecy in St. Bernard’s Crusade-Related Writings“. In: Lapina, Elizabeth und Nicholas Morton (Hg.): *The Uses of the Bible in Crusader Sources.* Leiden, Boston: Brill, 2017 (= Commentaria; 7), S. 236–272.

Skovgaard-Petersen, Karen: *A Journey to the Promised Land: Crusading Theology in the Historia de profectione Danorum in Hierosolymam (C. 1200).* Kopenhagen: Museum Tusculanum Press, 2001.

Skovgaard-Petersen, Karen: „Om danskernes rejse til Jerusalem – en korstogsberetning fra Børglum?“. In: Corfitsen, Marianne und Jørgen Jørgensen (Hg.): *Korstog & Klosterliv. Omkring Børglum Kloster.* Frederikshavn: Dafolo, 2008, S. 77–90.

Skårup, Povl: „Un cycle de traductions: Karlamagnús saga“. In: Besamusca, Bart et al. (Hg.): *Cyclification. The Development of Narrative Cycles in the Chansons de Geste and the Arthurian Romances.* Amsterdam: North Holland, 1994 (= Verhandlingen; 159), S. 74–81.

Småberg, Tomas: „Bland drottningar och hertigar. Utblickar kring riddarromaner och deras användning i svensk medeltidsforskning“ *In: Historisk Tidskrift* 131 (2011), S. 197–226.

Soltani, Zakariae: *Orientalische Spiegelungen. Alteritätskonstruktionen in der deutschsprachigen Literatur am Beispiel des Orients vom Spätmittelalter bis zur Klassischen Moderne.* Münster: Lit.Verlag, 2016 (= Literaturwissenschaft; 4).

Southern, Richard: *Das Islambild des Mittelalters.* Stuttgart: Kohlhammer, 1981.

Spiewok, Wolfgang: *Das deutsche Fastnachtspiel. Ursprung, Funktionen, Aufführungspraxis.* Greifswald: Reineke, 2. überarb. und erw. Aufl., 1997.

Sprenger, Ulrike: *Sturla Þórðarsons Hákonar saga Hákonarsonar.* Frankfurt a. M.: Peter Lang, 2000 (= Texte und Untersuchungen zur Germanistik und Skandinavistik; 46).

Steinmeyer, Karl-Josef: *Untersuchungen zur allegorischen Bedeutung der Träume im altfranzösischen Rolandslied.* München: Max Hueber Verlag, 1963 (= Langue et parole; 5).

Stephan, Inge: „Im toten Winkel. Die Neuentdeckung des ‚ersten Geschlechts‘ durch *men’s studies* und Männlichkeitsforschung“. In: Dies. und Claudia Benthien (Hg.): *Männlichkeit als Maskerade. Kulturelle Inszenierungen vom Mittelalter bis zur Gegenwart.* Köln: Böhlau, 2003 (= Literatur – Kultur – Geschlecht; Kleine Reihe; 18), S. 11–35.

Storm, Gustav: *Sagnkredsene om Karl den Store og Didrik af Bern hos de nordiske Folk.* Kristiania: Mallings Bogtrykkeri, 1874.

Studt, Birgit: „Helden und Heilige: Männlichkeitsentwürfe im frühen und hohen Mittelalter“. In: *Historische Zeitschrift* 276 (2003), S. 1–36.

Studt, Birgit: „Geplante Öffentlichkeiten: Propaganda“. In: Kintzinger, Martin und Bernd Schneidmüller (Hg.): *Politische Öffentlichkeit im Spätmittelalter.* Ostfildern: Thorbecke, 2011 (= Vorträge und Forschungen, Konstanzer Arbeitskreis für Mittelalterliche Geschichte; 75), S. 203–236.

Ståhle, Carl Ivar: „Alexandersagaen (Sverige)“. In: Brøndsted, Johannes (Hg.): *KLNM.* Bd. 1, Kopenhagen: Rosenkilde og Bagger, 1956, Sp. 76–79.

Svensson, Sigfrid (Hg.): *Den gamla svenska bondepraktikan.* Stockholm: Fabel, 1967.

Søndergaard, Leif: „Julens och Fastans träta – et svensk fastelavnsspil fra midten af 1400-tallet“. In: *RIG – Kulturhistorisk tidsskrift* 74,2 (1991), S. 33–57.

Sørensen, Flemming: „Familienwirtschaft und baltische Wirtschaft: Das Beispiel der Axelsöhne. Aspekte einer spätmittelalterlichen Familienwirtschaft“. In: Riis, Thomas (Hg.): *Studien zur Geschichte des Ostseeraumes I.* Odense: University Press, 1995 (= Odense University Studies in History and Social Sciences; 186), S. 79–145.

Tétrel, Hélène: „Le *Pseudo-Turpin* et *L’Aspremont* norrois: la branche IV de la *Karlamagnússaga* est-elle une compilation mécanique?“ In: *Romania* 120 (2002), S. 326–352.

 DOI 10.2357/9783772056802

Tétrel, Hélène: „Die *Karlamagnússaga* und die *Chronique Rimée* von Philippe Mousket: Auf der Suche nach der ‚Vie de Charlemagne'". In: Glauser, Jürg und Susanne Kramarz-Bein (Hg.): *Rittersagas. Übersetzung, Überlieferung, Transmission.* Tübingen: Francke, 2014 (= Beiträge zur Nordischen Philologie; 45), S. 153–168.

Thiset, Anders und Peter Ludvig Wittrup (Hg.): *Nyt Dansk Adelslexikon. Fortegnelse over Dansk Adel i Fortid og Nutid.* Kjøbenhavn: Vilh. Tryges Boghandel, 1904.

Tynjanov, Jurij: „Über die literarische Evolution". In: Striedter, Jurij (Hg.): *Russischer Formalismus. Texte zur allgemeinen Literaturtheorie und zur Theorie der Prosa.* München: Fink, 1971, S. 432–461.

Thorsson Johansson, Ann: *Die Børglumer Handschrift Vu. 82: eine kritische Ausgabe.* Diss. Tarrogona, 1997.

Togeby, Knud: *Ogier Le Danois dans les littératures européennes.* Kopenhagen: Munksgaard, 1969.

Togeby, Knud: „L'influence de la littérature française sur les littératures scandinaves au moyen âge". In: Gumbrecht, Hans Ulrich (Hg.): *Généralités.* Heidelberg: Winter, 1972 (= Grundriß der Romanischen Literaturen des Mittelalters; 1), S. 333–395.

Toldberg, Helge: „Traditionen om Presbyter Johannes i Norden". In: *ANF* 76 (1961), S. 231–257.

Toury, Gideon: *In Search of a Theory of Translation.* Tel Aviv: The Porter Inst. for Poetics and Semiotics, 1980 (= Meaning and Art; 2).

Toury, Gideon: *Descriptive Translation Studies and Beyond.* Amsterdam u.a.: Benjamins, 1995 (= Benjamins Translation Library; 4).

Toury, Gideon: „The Nature and Role of Norms in Literary Translation". In: Venuti, Lawrence (Hg.): *The Translation Studies Reader.* London u.a.: Routledge, 2000, S. 198–212.

Trannoy, Patricia: „De la technique à la magie: Enjeux des automates dans *Le Voyage de Charlemagne à Jerusalem et à Constantinople*". In: Chandès, Gérard (Hg.): *Le merveilleux et la magie dans la littérature.* Amsterdam: Rodopi, 1992 (= Cermeil; 2), S. 227–252.

Uecker, Heiko: „Männervergleich". In: Beck, Heinrich et al. (Hg.): *RGA.* Bd. 19, 2. Aufl., Berlin: de Gruyter, 2001, S. 110–112.

Uecker, Heiko: *Geschichte der altnordischen Literatur.* Stuttgart: Reclam, 2004.

Van Emden, Wolfgang: „Another Look at Charlemagne's Dreams in the *Chanson de Roland*". In: *French Studies* 28 (1974), S. 257–271.

Venge, Mikael: „Tiden fra 1523 til 1559". In: Christensen, Aksel E. et al. (Hg.): *Danmarks historie.* Bd. 2, 1, Kopenhagen: Gyldendal, 1980, S. 271–356.

Vilhelmsdotter, Gisela: *Riddare, bonde och biskop. Studier kring tre fornsvenska dikter jämte två nyeditioner.* Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1999 (= Acta Universitatis Stockholmiensis; 42).

Villads Jensen, Kurt: „Danmark som en korsfarerstat". In: *Den jyske historiker* 89 (2000), S. 48–67.

Voßkamp, Wilhelm: „Literaturwissenschaft als Kulturwissenschaft". In: Nünning, Ansgar und Vera (Hg.): *Konzepte der Kulturwissenschaften.* Stuttgart/ Weimar: Metzler, 2003, S. 73–85.

Von den Hoff, Ralf et al.: „Helden – Heroisierungen – Heroismen". In: *helden. heroes. héros. E-Journal zu Kulturen des Heroischen* 1, 1 (2013), S. 7–14.

Waßenhoven, Dominik: *Skandinavier unterwegs in Europa (1000–1250): Untersuchungen zu Mobilität und Kulturtransfer auf prosopographischer Grundlage.* Berlin: Akademie-Verlag, 2006 (= Europa im Mittelalter; 8).

Wehrle, Jan: „Dreams and Dream Theory". In: Classen, Albrecht (Hg.): *Handbook of Medieval Culture. Fundamental Aspects and Conditions of the European Middle Ages.* Bd. 1, Berlin: de Gruyter, 2015, S. 329–346.

Weil, Joachim et al.: „Transiente linksventrikuläre apikale Ballonierung, Differentialdiagnose des akuten Koronarsyndroms. Broken Heart of a Priest". In: *Intensivmed* 43 (2006), S. 213–218.

Weiler, Björn K. U.: „Matthew Paris in Norway". In: *Revue bénédictine* 122, 1 (2012), S. 153–181.

Werner, Michael: „Dissymmetrien und symmetrische Modellbildungen in der Forschung zum Kulturtransfer“. In: Lüsebrink, Hans-Jürgen et al. (Hg.): *Kulturtransfer im Epochenumbruch. Frankreich – Deutschland 1770–1815.* Bd. 1, Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 1997 (= Deutsch-französische Kulturbibliothek; 9), S. 87–101.
Wessén, Elias: *Svensk medeltid. En samling uppsatser om svenska medeltidshandskrifter och texter. Birgitta-texter*; *De fornsvenska handskrifterna av Heliga Birgittas Uppenbarelser.* Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1968; 1976 (= KVHAA handlingar. Filologisk-filosofiska serien; 10, 16).
Wetzler, Sixt: „Ehre, Schwerter und das Recht. Zweikämpfe im alten Island“. In: *Das Mittelalter* 19 (2014), S. 350–379.
Wiktorsson, Per-Axel: „On the Scribal Hands in the Manuscripts of Skemptan“. In: Ferm, Olle und Bridget Morris (Hg.): *Master Golyas and Sweden. The Transformation of a Clerical Satire.* Stockholm: Runica et Mediævalia, 1997 (= Runica et Mediævalia, Scripta Minora; 3), S. 257–267.
Wiktorsson, Per-Axel: *Äktenskapsvisan. En lustig visa om samgåendets vedermödor.* Stockholm: Runica et Mediævalia, 2007 (= Runica et Mediævalia, Lectiones; 6).
Wiktorsson, Per-Axel: „Mera ljus på den östnordiska filologin“. In: Adams, Jonathan (Hg.): *Østnordisk filologi – nu og i fremtiden.* Odense: Syddansk Universitetsforlag, 2015 (= Selskab for Østnordisk Filologi; 1), S. 18–20.
Winkler, Gerhard B. (Hg.): *Bernhard von Clairvaux. Sämtliche Werke.* Bd. 3, Innsbruck: Tyrolia, 1992.
Winst, Silke: *Amicus und Amelius. Kriegerfreundschaft und Gewalt in mittelalterlicher Erzähltradition.* Berlin/ New York: de Gruyter, 2009 (= Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte; 57, 291).
Wolf, Kirsten: „Old Norse – New Philology“. In: *Scandinavian Studies* 65 (1993), S. 338–348.
Wollin, Lars: „Två språk och flera skikt. Uppenbarelsernas texttradition“. In: Nyberg, Tore (Hg.): *Birgitta. Hendes værk og hendes klostre i Norden.* Odense: Odense universitetsforlag, 1991 (= Odense University Studies in History and Social Sciences; 150), S. 407–434.
Wollin, Lars: „The Lord-Abbot and his Texts“. In: Ferm, Olle und Bridget Morris (Hg.): *Master Golyas and Sweden. The Transformation of a Clerical Satire.* Stockholm: Runica et Mediævalia, 1997 (= Runica et Mediævalia, Scripta Minora; 3), S. 319–362.
Wollin, Lars: „Swedish and Swedish: On the Origin of Diglossia and Social Variation in the Swedish Language“. In: Braunmüller, Kurt und Gisella Ferraresi (Hg.): *Aspects of Multilingualism in European Language History.* Amsterdam u.a.: Benjamins, 2003 (= Hamburg Studies in Multilingualism; 2), S. 145–172.
Wollin, Lars: „Alfonso, vadstenabröderna och svenskans birgittinska europeisering“. In: Bandle, Oskar et al. (Hg.): *Verschränkung der Kulturen: der Sprach- und Literaturaustausch zwischen Skandinavien und den deutschsprachigen Ländern.* Tübingen u.a.: Francke, 2004 (= Beiträge zur Nordischen Philologie; 37), S. 63–74.
Würth, Stefanie = Gropper, Stefanie
Würth, Stefanie*: Der „Antikenroman“ in der isländischen Literatur des Mittelalters. Eine Untersuchung zur Übersetzung und Rezeption lateinischer Literatur im Norden.* Basel u.a.: Helbing & Lichtenhahn, 1998 (= Beiträge zur Nordischen Philologie; 26).
Würth, Stefanie: „Eufemia – Deutsche Auftraggeberin schwedischer Literatur am norwegischen Hof“. In: Paul, Fritz (Hg.): *Arbeiten zur Skandinavistik. 13. Arbeitstagung der deutschsprachigen Skandinavistik, 29.7.–3.8.1997 in Lysebu/ Oslo.* Frankfurt a. M.: Peter Lang, 1999, S. 269–281.
Würth, Stefanie: „*New Historicism* und altnordische Literaturwissenschaft“ In: Glauser, Jürg und Annegret Heitmann (Hg.): *Verhandlungen mit dem New Historicism. Das Text – Kontext – Problem in der Literaturwissenschaft.* Würzburg: Königshausen & Neumann, 1999, S. 193–208.

Würth, Stefanie: „Kulturwissenschaftliche Ansätze in der Mediävistik“. In: Kramarz-Bein, Susanne (Hg.): *Neue Ansätze in der Mittelalterphilologie. Nye veier i middelalderfilologien.* Frankfurt a. M.: Peter Lang, 2005 (= Texte und Untersuchungen zur Germanistik und Skandinavistik; 55), S. 57–70.

Zarker Morgan, Leslie: „‚Qe sor les autres è de gran valor‘: Ogier le Danois in the Italian Tradition“. In: *Cahiers de recherches médiévales et humanistes* 24 (2012), S. 423–436.

Zernack, Klaus: „Probleme des Königtums in Nordosteuropa im Zeitalter der Union von Kalmar (1397–1521)“. In: Schneider, Reinhard (Hg.): *Das spätmittelalterliche Königtum im europäischen Vergleich.* Sigmaringen: Thorbecke, 1987, S. 405–424.

Zimmermann, Martin: *Technische Meisterkonstruktionen – dämonisches Zauberwerk: der Automat in der mittelhochdeutschen Literatur. Eine Untersuchung zur Darstellung und Funktion von Automatenschilderungen in Erzähltexten des 12. bis 14. Jahrhunderts unter Berücksichtigung des kulturgeschichtlichen Hintergrundes.* Berlin: Weidler, 2011 (= Studium Litterarum; 20).

Zumthor, Paul: *Essai de poétique médiévale.* Paris: Seuil, 1972.

Åström, Patrik: „The Manuscripts of Skemptan“. In: Ferm, Olle und Bridget Morris (Hg.): *Master Golyas and Sweden. The Transformation of a Clerical Satire.* Stockholm: Runica et Mediævalia, 1997 (= Runica et Mediævalia, Scripta Minora; 3), S. 235–256.

## Internetquellen

http://ieg-ego.eu/de/threads/theorien-und-methoden/kulturtransfer/wolfgang-schmale-kulturtransfer (15.05.2019).

http://middelaldertekster.dk/harpestreng-k4/1 (15.05.2019).

http://runeberg.org/salmonsen/2/9/0035.html (15.05.2019).

www.hf.uio.no/iln/english/research/projects/ttt/ (15.05.2019).

www.hf.uio.no/iln/english/research/projects/vadstena/ (15.05.2019).

www.historisches-lexikon-bayerns.de/Lexikon/Gottfried_von_Franken:_Pelzbuch (15.05.2019).

www.ksbm.oeaw.ac.at/_scripts/php/BR.php?IDtypes=109&lang=fr (15.05.2019).

http://gepris.dfg.de/gepris/projekt/272707 (15.05.2019).

https://dynamicsofthemedievalmanuscript.eu/project-description/ (15.05.2019).

https://handrit.is/en/manuscript/view/AM02-0191 (15.05.2019).

https://ostnordiskfilologi.wordpress.com/ (15.05.2019).

www.charlemagne-icon.ac.uk/ (15.05.2019).

www.charlemagne-icon.ac.uk/files/2016/01/Classen-2016-The-Myth-of-Charlemagne.pdf (= Classen, Albrecht: „The Myth of Charlemagne from the Early Middle Ages to the Late Sixteenth Century“, 2016, S. 1–33, 15.05.2019).

www.sfb948.uni-freiburg.de/?page=1 (15.05.2019).

www.uni-salzburg.at/fileadmin/oracle_file_imports/549750.PDF (= Dorninger, Maria: „Pilgerreisen im Mittelalter. Christliche Fernpilgerziele am Beispiel von Jerusalem und Santiago de Compostela“, 15.05.2019).

# Beiträge zur Nordischen Philologie

Herausgegeben von der Schweizerischen Gesellschaft
für Skandinavische Studien

## Bisher sind erschienen:

Frühere Bände finden Sie unter:
http://narr.de

**28**
Hans P. Naumann, Silvia Müller (Hrsg.)
**Hochdeutsch in Skandinavien**
Internationales Symposium, Zürich, 14. - 16. Mai 1998
2000, 262 Seiten
€[D] 34,–
ISBN 978-3-7720-3091-8

**29**
Bettina Baur
**Melancholie und Karneval**
Zur Dramatik Cecile Loveids
2001, 234 Seiten
€[D] 34,–
ISBN 978-3-7720-3092-5

**30**
Uwe Englert
**Magus und Rechenmeister**
Henrik Ibsens Werk auf den Bühnen des Dritten Reiches
2001, 377 Seiten
€[D] 48,–
ISBN 978-3-7720-3093-2

**31**
Oskar Bandle
**Schriften zur nordischen Philologie**
Sprach-, Literatur- und Kulturgeschichte der skandinavischen Länder
2001, 646 Seiten
€[D] 98,–
ISBN 978-3-7720-3094-9

**32**
Jürg Glauser, Barbara Sabel (Hrsg.)
**Skandinavische Literaturen der frühen Neuzeit**
2002, 371 Seiten
€[D] 44,–
ISBN 978-3-7720-3095-6

**33**
Susanne Kramarz-Bein
**Die Thidrekssaga im Kontext der altnorwegischen Literatur**
2002, 386 Seiten
€[D] 48,–
ISBN 978-3-7720-3096-3

**34**
Astrid Surmatz
**Pippi Langstrumpf als Paradigma**
Die deutsche Rezeption Astrid Lindgrens und ihr internationaler Kontext
2001, 632 Seiten
€[D] 78,–
ISBN 978-3-7720-3097-0

**35**
Iris Ridder
**Der schwedische Markolf**
Studien zu Tradition und Funktion der frühen schwedischen Markolfüberlieferung
2002, 276 Seiten
€[D] 39,–
ISBN 978-3-7720-3098-7

**36**
Barbara Sabel
**Der kontingente Text**
Zur schwedischen Poetik in der Frühen Neuzeit
2003, 171 Seiten
€[D] 32,9,–
ISBN 978-3-7720-3099-4

**37**
Oskar Bandle, Jürg Glauser, Stefanie Würth (Hrsg.)
**Verschränkung der Kulturen**
Der Sprach- und Literaturaustausch zwischen Skandinavien und den deutschsprachigen Ländern
2004, 600 Seiten
€[D] 129,–
ISBN 978-3-7720-8030-2

**38**
Silvia Müller
**Schwedische Privatprosa 1650-1710**
Sprach- und Textmuster von Frauen und Männern im Vergleich
2005, 320 Seiten
€[D] 44,–
ISBN 978-3-7720-8035-7

**39**
Klaus Müller-Wille
**Schrift, Schreiben und Wissen**
Zu einer Theorie des Archives in Texten von C.J.L. Amlqvist
2005, 522 Seiten
€[D] 49,–
ISBN 978-3-7720-8086-9

**40**
Jürg Glauser (Hrsg.)
**Balladen-Stimmen**
Vokalität als theoretisches und historisches Phänomen
2011, 195 Seiten
€[D] 39,–
ISBN 978-3-7720-8173-6

**41**
Anna Katharina Richter
**Transmissionsgeschichten**
Untersuchungen zur dänischen und schwedischen Erzählprosa in der frühen Neuzeit
2009, 337 Seiten
€[D] 49,–
ISBN 978-3-7720-8292-4

**42**
Jürg Glauser, Anna Katharina Richter (Hrsg.)
**Text - Reihe - Transmission**
Unfestigkeit als Phänomen skandinavischer Erzählprosa 1500 -1800
2011, 320 Seiten
€[D] 49,–
ISBN 978-3-7720-8293-1

**43**
Lena Rohrbach
**Der tierische Blick**
Mensch-Tier-Relationen in der Sagaliteratur
2009, 394 Seiten
€[D] 49,–
ISBN 978-3-7720-8307-5

**44**
Andrea Hesse
**Zur Grammatikalisierung der Pseudokoordination**
im Norwegischen und in den anderen skandinavischen Sprachen
2009, 264 Seiten
€[D] 39,–
ISBN 978-3-7720-8328-0

**45**
Prof. Dr. Jürg Glauser, Susanne Kramarz-Bein, Isabelle Ravizza Kolbeck (Hrsg.)
**Rittersagas**
Übersetzung, Überlieferung, Transmission
2013, 288 Seiten
€[D] 39,–
ISBN 978-3-7720-8357-0

**46**
Klaus Müller-Wille (Hrsg.)
**Hans Christian Andersen und die Heterogenität der Moderne**
2009, 246 Seiten
€[D] 39,–
ISBN 978-3-7720-8351-8

**47**
Oskar Bandle
**Die Gliederung des Nordgermanischen**
Reprint der Erstauflage mit einer Einführung von Kurt Braunmüller
2011,  Seiten
€[D] 100,–
ISBN

**48**
Simone Ochsner Goldschmidt
**Wissensspuren**
Generierung, Ordnung und Inszenierung von Wissen in Erik Pontoppidans Norges naturlige Historie 1752/53
2011, 295 Seiten
€[D] 39,–
ISBN 978-3-7720-8439-3

**49**
Frederike Felcht
**Grenzüberschreitende Geschichten**
H. C. Andersens Texte aus globaler Perspektive
2013, 312 Seiten
€[D] 49,–
ISBN 978-3-7720-8487-4

**50**
Prof. Dr. Thomas Seiler (Hrsg.)
**Skandinavisch-iberoamerikanische Kulturbeziehungen**
2013, 240 Seiten
€[D] 39,–
ISBN 978-3-7720-8480-5

**51**
Klaus Müller-Wille, Joachim Schiedermair (Hrsg.)
**Wechselkurse des Vertrauens**
Zur Konzeptualisierung von Ökonomie und Vertrauen im nordischen Idealismus (1800-1870)
2013, 213 Seiten
€[D] 49,–
ISBN 978-3-7720-8478-2

**52**
Hendrik Lambertus
**Von monströsen Helden und heldenhaften Monstern**
Zur Darstellung und Funktion des Fremden in den originalen Riddarasögur
2013, 260 Seiten
€[D] 49,–
ISBN 978-3-7720-8486-7

**53**
Alois Wolf
**Die Saga von der Njálsbrenna und die Frage nach dem Epos im europäischen Mittelalter**
2014, 128 Seiten
€[D] 39,–
ISBN 978-3-7720-8496-6

**54**
Walter Baumgartner
**Gibt es den Elch? - Fins elgen?**
Aufsätze 1969-2011 zur neueren skandinavischen Lyrik – Essays 1969-2011 om nyere skandinavisk lyrikk
2014, 338 Seiten
€[D] 39,–
ISBN 978-3-7720-8540-6

**55**
Lukas Rösli
**Topographien der eddischen Mythen**
Eine Untersuchung zu den Raumnarrativen und den narrativen Räumen in der Lieder-Edda und der Prosa-Edda
2015, 235 Seiten
€[D] 49,–
ISBN 978-3-7720-8552-9

**56**
Katharina Seidel
**Textvarianz und Textstabilität**
Studien zur Transmission der Ívens saga, Erex saga und Parcevals saga
2014, 248 Seiten
€[D] 59,–
ISBN 978-3-7720-8558-1

**57**
Laura Sonja Wamhoff
**Isländische Erinnerungskultur 1100-1300**
Altnordische Historiographie und kulturelles Gedächtnis
2016, 260 Seiten
€[D] 59,–
ISBN 978-3-7720-8585-7

**58**
Klaus Müller-Wille, Sophie Wennerscheid (Hrsg.)
**Kierkegaard und das Theater**
2019, 220 Seiten
€[D] 39,–
ISBN 978-3-7720-8621-2

**59**
Klaus Müller-Wille, Kate Heslop, Anna Katharina Richter, Lukas Rösli (Hrsg.)
**Skandinavische Schriftlandschaften**
Vänbok till Jürg Glauser
2017, 345 Seiten
€[D] 39,–
ISBN 978-3-7720-8628-1

**60**
Hans-Peter Naumann
**Metrische Runeninschriften in Skandinavien**
Einführung, Edition und Kommentare
2018, 488 Seiten
€[D] 69,–
ISBN 978-3-7720-8652-6

**61**
Petra Bäni Rigler
**Bilderbuch – Lesebuch – Künstlerbuch**
Elsa Beskows Ästhetik des Materiellen
2019, 304 Seiten
€[D] 39,–
ISBN 978-3-7720-8661-8

**62**
Kathrin Hubli
**Kunstprojekt (Mumin-)Buch**
Tove Janssons prozessuale Ästhetik und materielle Transmission
2019, 184 Seiten
€[D] 39,–
ISBN 978-3-7720-8655-7

**63**
Sandra Schneeberger
**Handeln mit Dichtung**
Literarische Performativität in der altisländischen Prosa-Edda
in Vorb., 200 Seiten
€[D] 39,–
ISBN 978-3-7720-8672-4

**64**
Jürg Glauser (Hrsg.)
**50 Jahre Skandinavistik in der Schweiz**
Eine kurze Geschichte der Abteilungen für Nordische Philologie an der Universität Basel und der Universität Zürich 1968–2018
2019, 296 Seiten
€[D] 59,99
ISBN 978-3-7720-8679-3

**65**
Elena Brandenburg
**Karl der Große im Norden**
Rezeption französischer Heldenepik in den altostnordischen Handschriften
2019, 237 Seiten
€[D] 59,–
ISBN 978-3-7720-8680-9

Karl der Große gehört zu den dynamischsten literarischen Gestalten des europäischen Mittelalters. Die altfranzösische Karlsdichtung wurde dabei in kompilierter Form auch im Norden rezipiert: Als *Karlamagnús saga* liegt sie im Altwestnordischen vor, als *Karl Magnus* im Altschwedischen und *Karl Magnus Krønike* im Altdänischen. Durch Kontextualisierung der Karlsdichtung in den fünf überlieferten ostnordischen Handschriften aus dem 15. Jahrhundert werden intertextuelle Bezüge sichtbar, die zur Klärung der Frage beitragen, warum Karl der Große im Norden einerseits als aristokratischer Held, andererseits als Heiliger rezipiert wurde. Neben der philologischen Lektüre der altschwedischen, altdänischen und altfranzösischen Texte tragen vor allem kulturwissenschaftliche Ansätze aus den Feldern Memory Studies, Gender Studies sowie aus der Alteritätsforschung dazu bei, den Transfer scheinbar stabiler Konzepte von Identität, Geschlecht und Alterität in der mittelalterlichen Literatur des Nordens nachzuvollziehen.

Elena Brandenburg ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Skandinavistik/Fennistik (ISF) der Universität zu Köln. Zu ihren Forschungsgebieten gehört die Literatur des nordischen Mittelalters, insbesondere höfische Literatur Schwedens und Dänemarks. Neben der Altnordistik unterrichtet sie Literatur- und Kulturwissenschaft.

BEITRÄGE ZUR NORDISCHEN PHILOLOGIE



